SCRITTORI D'ITALIA

LEONE EBREO

(GIUDA ABARBANEL)

DIALOGHI D'AMORE

A CURA

DI

SANTINO CARAMELLA

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1929

SCRITTORI D'ITALIA

LEONE EBREO
(GIUDA ABARBANEL)

DIALOGHI D'AMORE

LEONE EBREO

(GIUDA ABARBANEL)

DIALOGHI D'AMORE

A CURA

DI

SANTINO CARAMELLA

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1929

MARIANO LENZI
A LA VALOROSA MADONNA AURELIA PETRUCCI

Fu antichissima usanza degli scrittori di Egitto, i santissimi libri da loro scritti indirizzare a Mercurio: perciò che essi stimavano che tutte l'arti, tutte le scienzie, tutte le belle cose fussero state da Mercurio ritrovate, e che a lui, come ad inventore d'ogni cosa, si convenisse render grazia di ciò che l'uomo imparava o sapeva. E per questo Pitagora e Platone e molti altri gran filosofi andarono per imparar filosofia in Egitto, e per lo piú l'appresero dalle colonne di Mercurio, le quali erano tutte piene di sapienzia e di dottrina. Io similmente, valorosa madonna, giudico ciò che si può fare da coloro c'hanno conosciuta l'altezza de l'animo vostro, convenirsi a voi; e che i loro pensieri nutriti dal divino spirito vostro si debbino rivolgere in voi, e, in onor del vostro nome, quanto possono, affaticarsi: conciosiacosa che non meno imparino le vere virtú ne l'essempio della vita vostra, che facessero quegli antichi filosofi ne le colonne di Mercurio. Ché se quale sia la nobiltá, l'altezza, la gentilezza dell'animo vostro si pon mente, quanta l'onestá, la cortesia, la grazia si riguarda, quale la prudenzia, l'accorgimento, la sapienzia si considera, e finalmente a parte a parte ogni vostra virtú si rimira; vedesi certo, dagli ingegni purgati, altro non esser la vita vostra se non uno specchio e una idea del modo come si convenga vivere agli altri. E quelli che, infangati ne le cose terrene, non possono alzarsi in un subito a questo celeste pensiero, purché voltino gli occhi in voi, illustrati dal vostro raggio, a poco a poco si purgano, e dell'alta contemplazione de la vostra divinitá si fanno degni. Conoscendo io pertanto questo debito comune e mio, ho fatto come coloro che, non potendo

satisfar del proprio, pagano de l'altrui: che desiderando scioglier parte di questo grande obligo ch'io ho con voi, e, per la povertá dell'ingegno mio, non potendo mandarvi frutto che di me stesso sia nato, ve lo mando nato negli altrui giardini: i libri, cioè, d'amore di maestro Leone, sotto titolo di Filone e Sofia; casto soggetto d'amore, a donna casta che spira amore; pensieri celesti, a donna ch'è ornata di virtú celeste; altissimi intendimenti, a donna ripiena d'altissimi concetti. Cosí ho voluto, piú tosto con quel d'altri mostrarvi l'animo ch'io ho di satisfarvi, che prolungar, per la povertá mia, la satisfazione di tanto debito. Benché stimo (quando pur vi penso) far in un tempo due non piccoli guadagni: scioglier parte di questo obligo con voi, e obligarmi (se l'ombre obligar si possono) maestro Leone. Ché avendo io questi suoi divini dialogi tratti fuora delle tenebre in che essi stavano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, e al nome di cosí valorosa donna (come voi sete) raccomandatili; credo certo ch'egli se ne debbia sommamente rallegrare, e di questo suo nuovo splendore e di cosí alta protezione molto restarmi obligato. Voi dunque, quasi tutrice di questa opera divenuta, drizzando in lei, come in corpo altissimo a ricever luce, il vostro raggio, la farete piú splendida e piú miracolosa mostrarsi al mondo.

FILONE E SOFIA

D'AMORE E DESIDERIO

DIALOGO PRIMO

D'AMORE E DESIDERIO, DIALOGO PRIMO.

FILONE. Il conoscerti, o Sofia, causa in me amore e desiderio.

SOFIA. Discordanti mi paiono, o Filone, questi effetti, che la cognizione di me in te produce; ma forse la passione ti fa dire cosí.

FILONE. Da' tuoi discordano, che sono alieni d'ogni correspondenzia.

SOFIA. Anzi fra lor stessi son contrari affetti della volontá, amare e desiderare.

FILONE. E perché contrari?

SOFIA. Perché le cose che da noi son stimate buone, quelle che aviamo e possediamo, le amiamo; e quelle che ci mancano, le desideriamo: di modo che quel che s'ama, prima si desidera e, di poi che la cosa desiderata s'è ottenuta, l'amore viene e manca il desiderio.

FILONE. Che ti muove ad avere questa oppinione?

SOFIA. L'esemplo de le cose che sono amate e desiderate. Non vedi tu che la sanitá, quando non l'aviamo, la desideriamo, ma non diremo giá amarla; dipoi che l'aviamo, l'amiamo e non la desideriamo. Le ricchezze, leereditá, le gioie, innanzi che s'abbino, son desiderate e non amate; dipoi che si sono avute, non si desiderano piú, ma s'amano.

FILONE. Benché la sanitá e le ricchezze, quando ci mancano, non si possino amare perché non l'aviamo, niente di manco s'amano d'averle.

SOFIA. Questo è un parlare improprio il dire amare, cioè di volere avere la cosa, che si vuol dire desiderarla: perché l'amore è della medesima cosa amata, e il desiderio è d'averla o acquistarla; né pare possino stare insieme amare e desiderare.

FILONE. Le tue ragioni, o Sofia, piú dimostrano la sottigliezza del tuo ingegno che la veritá de la tua oppinione; perché se quello che noi desideriamo, non l'amiamo, desideraremo quel che non s'ama e, per consequente, quel che s'aborrisce e ha in odio: che non potria essere maggiore contradizione.

SOFIA. Non m'inganno, o Filone, ch'io desidero quel che, se bene per non possederlo non l'amo, quando l'averò, sará amato da me e non piú desiderato; né, per questo, desidero mai quel ch'io aborrisco, né ancor quello ch'io amo; perché la cosa amata si ha, e la desiderata ci manca. E qual piú chiaro esemplo si può dare che quel de' figliuoli? che chi non gli ha, non gli può amare, ma gli desidera; e chi gli ha, non gli desidera, ma gli ama.

FILONE. Cosí come dimostri per esemplo di figliuoli, ti deveresti ricordare del marito; il quale, innanzi che s'abbi, si desidera e amasi insieme, e, dipoi che s'è avuto, manca il desiderio e alcuna volta l'amore; se bene in molte, non sol perseveri, ma ancor cresca; il che molte volte occorre similmente al marito, de la moglie. Questo esemplo non ti par piú suffiziente per confermare il mio detto, che il tuo per reprovarlo?

SOFIA. Questo tuo parlare mi satisfá in parte ma non in tutto, massime seguendo il tuo esemplo, simigliante al dubio del qual disputiamo.

FILONE. Ti parlarò piú universalmente. Tu sai che l'amore è de le cose che sono buone o ver stimate buone, perché qual vuoi cosa buona è amabile. E cosí come son tre sorte di buono, profittevole, delettabile e onesto, cosí sono ancor tre sorte d'amore: che l'uno è il delettabile, l'altro il profittevole, e l'altro l'onesto. Li quali due ultimi, quando si hanno, in alcun tempo debbeno esser amati, o veramente innanzi che sieno acquistati, o ver di poi. Il delettabile non è amato giá di poi; perché tutte le cose che dilettano i nostri sentimenti materiali,

di sua natura, quando son possedute, piú presto sono aborrite che amate. Bisogna adunque, per questa ragione, tu conceda che tal cose s'amano innanzi che si posseghino e, similmente, quando si desiderano; ma perché, dipoi che interamente si son possedute, manca il desiderio, manca ancor il piú de le volte l'amore di quelle. E per questo concederai che l'amor e 'l desiderio possono stare insieme.

SOFIA. Le tue ragioni (secondo il mio iudizio) hanno forza per provare quel tuo primo detto; ma le mie, che gli son contrarie, non son però debili né spogliate di veritá. Come è possibile adunque che una veritá sia contraria de la medesima veritá? Solvimi questa ambiguitá, che mi fa stare assai confusa.

FILONE. Io vengo, o Sofia, per domandarti rimedio a le mie pene; e tu mi domandi soluzione dei tuoi dubi. Forse il fai per desviarmi da questa pratica, la qual non t'aggrada; o veramente perché i concetti del mio povero ingegno ti dispiaceno, non manco che li affetti della mia affannata volontá.

SOFIA. Non posso negare non abbi piú forza in me, a commovermi, la soave e pura mente, che non ha l'amorosa volontá; né per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che piú vale: che, se m'ami come dici, debbi piú presto procurare di quietarmi l' intelletto, che incitarmi l'appetito. Sicché, lassato da parte ogni altra cosa, solvimi questi miei dubi.

FILONE. Se bene la ragione in contrario è pronta, niente di manco per forza bisogna ch'io segua il tuo volere: e questo viene dalla legge che han posto i vincitori amati a' sforzati e vinti amanti. Dico che sono alcuni contrari in tutto a la tua oppinione, li quali tengono l'amore e il desiderio essere in effetto una medesima cosa, perché tutto quel che si desidera vogliono ancor che s'ami.

SOFIA. Sono manifestamente in errore: ché, se ben se li concede tutto quel che si desidera s'ami, certo è molte cose s'amano che non si desiderano, come interviene in tutte le cose possedute.

FILONE. Hai arguito contra rettamente; ma alcuni altri credono che l'amore sia un certo che, qual contenga in sé tutte

le cose desiderate, ancor che non s'abbino, e similmente le cose buone acquistate [e] avute, quali non si desiderano piú.

SOFIA. Né questo ancor mi consuona; perché, come si dice, molte cose son desiderate le quali non possono essere amate, perché non sono in essere: e l'amore è de le cose che sono, e il desiderio è proprio di quelle che non sono. Come possiamo noi amar i figlioli e la sanitá, se non l'aviamo? se ben la desideriamo. Questo mi fa tener l'amore e 'l desiderio esser due affetti contrari de la volontá. E tu m' hai detto che l'uno e l'altro possono star insieme. Dichiarami questo dubio.

FILONE. Se l'amore non è se non de le cose che hanno essere, il desiderio perché non sará di quelle ancora?

SOFIA. Perché, cosí come l'amore presuppone l'essere de le cose, cosí il desiderio presuppone la privazione di quelle.

FILONE. Per qual ragione l'amore presuppone l'essere de le cose?

SOFIA. Perché bisogna che il conoscimento preceda al-l'amore: ché nissuna cosa si potria amare, se prima sotto spezie di buona non si conoscesse; e nissuna cosa cade in nostro conoscimento, se prima effettualmente non si trova in essere. Perché la mente nostra è uno specchio ed esemplo o, per dir meglio, una immagine de le cose reali: di modo che non è cosa alcuna che si possa amare, se prima non si truova in essere realmente.

FILONE. Tu dici la veritá. Ma, ancor per questa medesima ragione, il desiderio non può cadere se non nelle cose che hanno essere; perché non desideriamo se non quelle cose che primamente conosciamo sotto spezie di buone. E per questo il filosofo ha diffinito il buono esser quello che ciascuno desidera; poi che il conoscimento è de le cose che hanno essere.

SOFIA. Non si può negare che 'l conoscimento non preceda al desiderio. Ma piú presto direi che, non solamente ogni cognizione è delle cose che sono, ma ancora di quelle che non sono: perché il nostro intelletto giudica una cosa che è come la giudica, e un'altra che non è cosí. E poiché il suo offizio è il discernere in l'essere delle cose e nel non essere, bisogna

conosca quelle che sono e quelle che non sono; direi adunque che l'amor presuppone la cognizione de le cose che sono, e il desiderio di quelle che non sono e di quelle che noi siamo privi.

FILONE. Tanto a l'amore quanto al desiderio precede il conoscimento de la cosa amata o disiderata, qual è buona. E a nissuno di loro la cognizione deve essere altro che buona: perché tal cognizione saria causa di far aborrire la cosa conosciuta totalmente, e non desiderarla o amarla. Sí che l'amore come il desiderio parimente presuppongono l'essere de le cose, cosí in realitá come in cognizione.

SOFIA. Se il desiderio presupponesse l'essere de le cose, ne seguirebbe che, quando giudichiamo la cosa che è buona e desiderabile, sempre tal giudizio saria vero. Ma non vedi tu che molte volte è falso, e non si truova cosí ne l'essere? parrebbe adunque che il desiderio non presupponesse sempre l'essere de la cosa desiderata.

FILONE. Questo medesimo che dici, non meno accade ne l'amore che nel desiderio: perché molte volte quella che è stimata buona e amabile, è gattiva e debbe esser aborrita. E cosí come la veritá del giudizio de le cose causa li diritti e onesti desidéri, da' quali derivano tutte le virtú e fatti temperati e opere laudabili; cosí la falsitá di tal giudizio è causa de' gattivi desidéri e disonesti amori, da' quali tutti i vizi ed errori umani derivano. Talché l'uno come l'altro presuppone l'essere de la cosa.

SOFIA. Non posso teco, o Filone, volare tanto alto: veniamo, di grazia, piú al basso. Io pur veggo nissuna di quelle cose che piú desideriamo propriamente s'ami.

FILONE. Noi desideriamo ben sempre quello che non aviamo, ma non per questo quello che non è: anzi il desiderio suol esser de le cose che sono, quali non possiamo avere.

SOFIA. Ancor suole esser di quelle cose, che effettualmente non sono e desideriamo ben che sieno, quali non desideriamo giá averle: come desideriamo che piova quando non piove, e che facci buon tempo, e che venga uno amico, e che alcuna cosa si facci. Le qual cose, perché non sono, desideriamo

che sieno per averne profitto, ma non per averle; né per questo diremo amarle. Di modo che 'l desiderio è de le cose che non sono.

FILONE. Quel che non ha essere alcuno, è niente: e quel che è niente, cosí come non si può amare, ancor non si può né desiderar né avere. E queste cose che hai dette, se ben non sono in essere presente attualmente quando si desiderano, niente di manco l'essere loro è possibile; e de l'essere possibile ancor si può desiderar che venghino a l'essere attuale. Cosí come quelle che sono e non l'aviamo, da la parte che sono si possono desiderare che sieno possedute da noi. Sí che tutto il desiderio o è che abbi da essere quel che non è, o di avere quello [che] ci manca. Come vuoi che ogni desiderio presupponga in parte l'essere in parte la privazione, e desideri il compimento che gli manca de l'essere? Sí che 'l desiderio e l'amor son fondati ne l'essere de la cosa, e non nel non essere. E a la cosa desiderabile tre titoli gli debbeno precedere per ordine: il primo è l'essere, il secondo la veritá, terzio che sia buona; e con questi, viene a essere amata e desiderata. Il che non potria essere, se innanzi non fusse stimata per buona, perché in altro modo non s'amerebbe né desiderarebbe. E innanzi che sia giudicata buona, bisogna sia riconosciuta per vera; e come realmente si truova innanzi del conoscimento, bisogna che abbi l'essere reale. Perché prima è la cosa in essere, di poi s'imprime ne l'intelletto, e di poi si giudica essere buona: e ultimamente s'ama e desidera. E per questo il Filosofo dice che l'essere vero e [il] buono si convertono in uno. Se non che l'essere è in se medesimo; e il vero, quando è impresso ne l'intelletto; il buono è quando viene da l'intelletto e volontá a l'acquisto de le cose mediante l'amore e desiderio. Di sorte che, non meno il desiderio presuppone l'essere, che l'amore.

SOFIA. Io pur veggo che desideriamo molte cose, l'essere de le quali non solo manca nel desiderante, ma ancora in lor medesime: come è la sanitá e li figliuoli, quando non l'aviamo; in le quali certamente non cade amore, ma solamente desiderio.

Filone. Quello che si desidera, se bene manchi al desiderante e in sé non ha essere proprio, non per questo è privato in tutto de l'essere, come dici: anzi bisogna che in qualche modo abbi essere, altrimenti non potria essere conosciuto per buono né desiderato, se ben non ha essere proprio. E cosí dico de la sanitá ne l'infermo, che la desidera perché ha essere ne li sani, e ancora era in lui innanzi s'infermasse. E similmente de' figliuoli: se bene non hanno essere in quelli che li desiderano perché gli mancano, niente di manco hanno essere in gli altri; perché qual vuoi uomo è ovver è stato figliuolo; e per questo, chi non gli ha, gli conosce e giudica essere cosa buona e gli desidera. E queste tali sorte d'essere son bastanti dare ad intendere la sanitá a l'infermo, e cosí a quelli che desiderano figliuoli e non gli hanno. Di modo che l'amore e 'l desiderio sono de le cose che in qualche modo hanno essere reale e son conosciute sotto spezie di buone; escetto che l'amore pare essere comune a molte cose buone, possedute e non possedute, ma il desiderio è di quelle che non son possedute.

Sofia. Secondo il tuo parlare, ogni cosa desiderata saria amata, come dicesti esser oppinione d'alcuni; e saria un genere che conterria in sé tutte le cose stimate buone: e cosí quelle che non si posseggono e si desiderano, come quelle [che] si posseggono e non si desiderano, tutte, secondo la tua oppinione, sariano amate. E a me non pare che le cose che del tutto mancano (come queste che dissi de la sanitá e de' figliuoli), chi non le ha, benché le desideri, le possi amare: perché l'essere che dicesti avere in gli altri, non basta per conoscerle, e per conseguenzia non basta per amarle. Perché non amiamo li figliuoli d'altri né la sanitá d'altri; ma la propria: e quando ci manca, come si può amare, se ben si desidera?

Filone. Non siamo adesso molto lontani da la veritá; ancor che vulgarmente tutte le cose desiderate si dicono essere amate per essere stimate buone. Ma, correttamente parlando, non si possono dire amate quelle che non hanno alcuno essere proprio, come è la sanitá e figliuoli quando ci mancano. Parlo de l'amor reale: ché l'immaginato si può avere in tutte le cose

desiderate, per l'essere che hanno nell'immaginazione; dal qual essere immaginato nasce un certo amore, il suggetto del quale non è la cosa propria reale che si desidera (per non avere ancor essere in realitá, propriamente), ma solo il concetto di quella cosa, pigliata del suo essere comune. E di tale amor il suo soggetto è improprio, perché non è vero amore, ché gli manca il suggetto reale; ma è solamente simulato e immaginato, perché il desiderio di tal cose è spogliato di vero amore. Di sorte che si truovano nelle cose tre sorte d'amore e desiderio: de le quali alcune sono amate e desiderate insieme: come è la veritá, la sapienza e una persona degna, quando non l'aviamo; altre sono amate e non desiderate: come son tutte le cose buone avute e possedute; alcune altre son desiderate e non amate: come è la sanitá, li figliuoli quando ci mancano, e l'altre cose che non hanno essere reale. Sono adunque le cose amate e desiderate insieme, quelle che son stimate buone e hanno essere proprio e ci mancano; le amate e non desiderate son quelle medesime, quando l'aviamo e possediamo; e le cose desiderate e non amate son quelle che, non solamente ci mancano, ma ancora non hanno in sé essere proprio, nel qual possi cadere amore.

SOFIA. Ho inteso il tuo discorso, che assai mi piace. Ma io veggo molte cose che hanno essere proprio reale e, quando non l'aviamo, le desideriamo; ma non l'amiamo fin che non si sono avute, e allora s'amano e non si desiderano: come son le ricchezze, una casa, una vigna, una gioia: quali, stando in poter d'altri, si desiderano e non s'amano per essere d'altri, ma, poi che si sono avute, mancando il desiderio di quelle, se li pone amore. Sí che, innanzi che sieno acquistate, solamente son desiderate e non amate; e dipoi che sono acquistate, solamente sono amate e non desiderate.

FILONE. In questo hai detto la veritá. E io non dico che tutte le cose desiderate (che hanno essere proprio) sieno ancor amate; ma ho affermato che quelle che son desiderate, parimente debbeno aver essere proprio, ché altrimenti, si ben si desiderano, non si possono amare. E per questo non t'ho

dato esemplo né di gioia né di casa, ma di virtú, di sapienzia, o di degna persona; ché queste, quando mancano, sono amate e desiderate parimente.

SOFIA. Dimmi la causa di questa differenzia che si truova ne le cose desiderate che hanno essere proprio: perché alcune di quelle, quando son desiderate, ancor possono essere amate, e alcune no.

FILONE. La causa è la differenzia de le cose amabili. Le quali, come sai, sono di tre sorte: utili, delettabili e oneste; le quali diversamente si hanno ne l'amore e nel desiderio.

SOFIA. Dichiarami la differenzia che è infra loro, cioè amare e desiderare. E perché meglio vi possa intendere, vorrei che facessi diffinizione a l'amore e al desiderio, a fin che in tal diffinizione possi comprendere tutte tre le sorti di quelle.

FILONE. Non è cosí facile diffinire l'amore e il desiderio con diffinizione accomodata a tutte le sue spezie, come ti pare; ché la natura d'essi diversamente si truova in ciascuno di loro; né si legge gli antichi filosofi averli dato cosí ampla diffinizione. [Ampla diffinizione], niente di manco, per quello che secondo la presente narrazione mi consuona, è diffinire che cosa sia affetto volontario de l'essere o di avere la cosa stimata buona che manca, e di diffinire l'amore, che è affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona. E da queste diffinizioni conoscerai, non solamente la differenzia di tali affetti de la volontá, (che l'uno, come t'ho detto, è di fruire la cosa con unione, e l'altro de l'essere o di averla); ma ancora vedrai, per quelle, il desiderio essere de le cose che mancano, [e] niente di manco l'amore può essere di quelle che si hanno e ancor di quelle che non si hanno; perché il fruire con unione può essere effetto de la volontá, cosí ne le cose che ci mancano, come in quelle che aviamo; perché tal'affezione non presuppone abito né mancamento alcuno, anzi è comune a tutti due.

SOFIA. Ancor che tali diffinizioni avrebbero bisogno di piú larga dichiarazione, pur mi basta assai per introduzione di quello che ti domando de la causa de la diversitá che si truova in amare e desiderare, in le tre sorte che hai detto: utile, delettabile e onesto. Segue adunque.

FILONE. L'utile come sono ricchezze, particulari beni d'acquisto, non sono mai amate e desiderate insieme. Anzi, quando non si hanno, si desiano e non s'amano, per essere d'altri; ma quando sono acquistate, cessa il desiderio d'esse, e allora si amano come cose proprie e si godeno con unione e proprietá. Niente di manco, se ben cessa il desiderio di quelle particular ricchezze giá possedute, nasce immediate nuovi desii d'altre cose aliene: e quelli uomini la volontá de' quali guarda a l'amore de l'utile, hanno diversi e infiniti desii, e, cessando l'uno per l'acquistare, viene l'altro maggiore e piú affannoso. Tal che mai saziano sua volontá di simili desidéri; e quanto piú posseggono, tanto piú desiano; e sono simili a quelli che cercano spegnare la sua sete con l'acqua salata, che, quanto piú beveno, tanto in lor produce maggior sete. E questo desío de le cose utili si chiama ambizione o vero cupiditá; il temperamento di quello si chiama contentamento o vero satisfazione del necessario, ed è eccellente virtú; e chiamasi ancora sufficienzia, perché si contenta del necessario. E li savi dicono che 'l vero ricco è quello che si contenta di quel che possiede. E cosí come l'estremo di questa virtú è la cupiditá del superfluo, cosí l'altro estremo è il lassare di desiare il bisogno, e chiamasi negligenzia.

SOFIA. Che dici tu, Filone! Non son molti filosofi che giudicano tutte le ricchezze doversi lassare? E alcuni, per dire il vero, non le hanno lassate.

FILONE. È stata ben questa oppinione d'alcuni filosofi stoici e accademici. Ma quella non è negligenzia il lassare di desiderare e procurare il bisogno; ché lo facevano per convertirsi alla vita contemplativa con intima e contenta contemplazione: alla quale vedevano le ricchezze essere grande impedimento, perché occupano la mente e la divertiscono da la sua medesima opera speculativa e da la contemplazione, ne la qual consiste sua perfezione e felicitá. Ma li peripatetici tengono che s'abbi da procurare le ricchezze, essendo di bisogno per vita virtuosa; e dicono che, se ben le ricchezze non son virtú, sono almanco instrumento di quelle, perché non si potria

usare liberalitá né magnificenzia, limosine né altre opere pietose, senza beni necessari e bastanti.

SOFIA. Non è assai, per simili opere virtuose, la buona disposizione de l'animo, pronto per farle quando avesse il modo? E cosí, senza ricchezze, l'uomo potria essere virtuoso.

FILONE. Non basta tal disposizione senza l'opere; perché le virtú son abito di ben fare, le quali s'acquistano perseverando ne le buone opere. Ed essendo cosí che tali opere non si possono fare senza beni, ne segue che senza quelli non si possono aver simili virtú.

SOFIA. E perché non conobbero questo li stoici? e li peripatetici come possono negare che le ricchezze non divertino l'animo da la felice contemplazione?

FILONE. Concedono li stoici che alcuna virtú domestica e urbana non si può acquistare senza beni. Ma non t'inganni che consista in quelli la felicitá: anzi in la vita intellettiva e contemplativa; per la quale si debbeno lassare le ricchezze, e ancor le virtú che da quelle procedono veder non si convertino in vizi, ma in altre virtú piú eccellenti e piú propinque a l'ultima felicitá. Né questo possono negare li peripatetici. Né in fra loro è altra differenzia se non che li stoici, con il desio del piú nobile, non fêrno conto del necessario per alcune virtú morali, quali hanno bisogno de' beni: come in effetto conviene agli uomini molto eccellenti che, cercando acquistare l'ultima felicitá, avendo la chiarezza del sole, cercano lume di candela, massime conoscendo tali beni il piú de le volte essere causa di vizi piú che di virtú. Ma li peripatetici, conoscendo le ricchezze non essere necessarie a simili uomini quali son chiari, hanno dimostrato altre gran virtú per inferiori di quelle e hanno monstrato come alcune di quelle virtú s'acquistano mediante li beni. Però cosí l'uno come l'altro concedono che la negligenzia è il lassare di desiare il necessario, qual è in quelle virtú che non s'hanno mediante l'intellettual contemplazione. Sará adunque vizio contrario de la cupiditá del superfluo; e la suffizienzia di desiderare il necessario è il mezzo delli due estremi, il quale è eccellente virtú nel desio de le cose utili.

SOFIA. Sí come hai mostrato del disio de le cose utili un mezzo virtuoso e due estremi viziosi, trovansi altri simiglianti mezzi ed estremi ne le cose utili e giá possedute?

FILONE. Sí che si truovano, e non meno manifesti. Perché il sfrenato amore che si ha alle ricchezze acquistate o possedute, è avarizia: qual è offizio vile ed enorme; perché quando l'amore de le proprie ricchezze è piú del debito, causa la conservazione di quelle piú del dovere, e di non dispensarle secondo l'onestá e l'ordine de la ragione. La moderazione in amare tali cose, con la conveniente dispensazione di quelle, è mezzo virtuoso e nobile; e chiamasi liberalitá. Il mancamento de l'amore di queste cose possedute e non conveniente dispensazione di quelle, è l'altro estremo vizioso, contrario de l'avarizia; e chiamasi prodigalitá. Sí che l'avaro come il prodigo son viziosi, sequendo gli estremi de l'amor de le cose utili; il liberale è virtuoso, che segue il mezzo di quelli. E in questo modo che t'ho detto, si truova l'amore e il desiderio in le cose utili temperatamente e stemperatamente.

SOFIA. Mi consuona questo modo che m'hai detto. Vorria intendere ne le cose delettabili come l'amor sia in loro; che mi par piú a nostro proposito.

FILONE. Cosí come ne le cose utili il proprio e reale amore si truova insieme col desiderio, similmente in le delettabili il desio non si parte da l'amore: perché tutte le cose delettabili che mancano, fin che interamente si sono avute e s'abbi a suffizienzia di quelle, sempre che si desiderano o s'appetiscono, parimente s'amano. Il bevitore desidera e ama il vino innanzi che lo beva, fin che sia sazio di quello; il goloso desidera e ama il dolce innanzi che il mangi, fin che di quello sia sazio; e comunemente quel che ha sete, sempre che lo desidera, ama il bevere; e quello che ha fame, desidera e ama la vivanda; e l'uomo similmente desidera e ama la donna innanzi che l'abbi, e cosí la donna l'uomo. Hanno ancor queste cose delettabili tal proprietá che, avute che sono, cosí come cessa il desiderio di quelle, cessa ancor il piú delle volte l'amore, e molte volte si converte in fastidio e aborrizione: perché quel

che ha fame o sete, di poi ch'è sazio, non desidera piú il mangiare né il bevere, anzi gli viene in fastidio. E cosí interviene in l'altre cose che materialmente dilettano: perché con sazietá fastidiosa cessa egualmente il desiderio di quelle; di modo che tutti due ne le cose delettabili vivono e muoiono insieme. Bene è vero che si truovano ne le cose delettabili alcuni intemperati, cosí come si truovano nell'utili: li quali mai si saziano né mai cercariano essere sazi, come sono i golosi, imbriachi e lussuriosi, a' quali dispiace la sazietá, e prestamente tornono di nuovo al desio e amor di quelle, ovvero in desio d'altre di quella sorte. E il desio di tali cose delettabili si chiama propriamente appetito, cosí come quel de l'utile si chiama ambizione o ver cupiditá. L'escesso di desiderare queste cose che dánno dilettazione propria, e il conversare in quelle, si chiama lussuria: la qual'è vera lussuria carnale, o di gola, o d'altre superflue delicatezze, o indebite mollicie; e quelli che in simili vizi si nutriscono, si chiamano lussuriosi. E quando la ragione in qualche parte resiste al vizio, se ben da quello è superata, allora quei tali viziosi si chiamano incontinenti. Ma quelli che lassano la ragione del tutto, senza cercare di contrastare in parte alcuna a l'abito vizioso, si chiamano distemperati. E cosí come quest'estremo di lussuria è, ne le cose delettabili, vizio correspondente a l'avarizia e cupiditá ne l'utile, cosí stimo essere vizio l'altro estremo de la superflua astinenzia, qual'è, ne l'utile, correspondente vizio a la prodigalitá: perché l'uno è via a la robba, non conveniente a l'onesto vivere, e l'altro lassa la dilettazione necessaria al sostentamento de la vita e a la conservazione della sanitá. Il mezzo di questi due estremi è grandissima virtú, e chiamasi continenzia. E quando, stimulando ancor la sensualitá, la ragion vince con la virtú, si chiama temperanzia. Quando la sensualitá del tutto cessa di dar stimulo a la virtuosa ragione, e l'una e l'altra consiste in contenersi temperatamente de le cose delettabili, senza mancare del necessario e senza pigliare del superfluo, la chiamano alcuni, questa virtú, fortezza; e dicono che 'l vero forte è quello che se medesimo vince, perché il delettabile ha piú forza ne

la natura umana che non ha l'utile, per essere quello con il quale lei conserva il suo essere. E per tanto chi può moderare questo escesso, con veritá si può chiamare vincitore del piú potente e intrinseco inimico.

SOFIA. Mi piace quanto hai detto de l'amore e appetito in le cose delettabili. Ma mi occorre un dubio in quel che hai detto, che le cose delettabili si desiderano e amano quando ci mancano e non quando sono avute. Ché, se ben è cosí la veritá quanto al desiderio, non pare essere vero ne l'amore di quelle: perché nel tempo che le dilettazioni s'acquistano, allora s'amano, ma non prima quando mancavano: perché par che 'l gusto di tal dilettazione vivifichi l'amore di quelle.

FILONE. Non manco incita l'appetito e aguzza il desio e gusto di quelle, che si vivifichi l'amore: e tu sai che non s'appetisce né desidera se non quel che manca.

SOFIA. Or come va questa cosa? perché noi vediamo che le cose delettabili, avendosi, non solamente s'amano ma ancor s'appetiscono. Adunque, quel che s' ha, deve mancare e non aversi.

FILONE. È ben vero che simil cose, acquistandosi, s'amano e desiderano; ma non dipoi che interamente sono avute; perché, avute che sono, viene la lor compagnia, e perdesi egualmente l'appetito e l'amor di quelle; ché, mentre s'acquistano, non cessa il mancamento, fino a la sazietá. Anzi dico che, col primo gusto, si sforza il riconoscimento per l'approssimazione del delettabile, e con quello s' incita piú l'appetito e vivificasi l'amore. E la causa è il sentimento de la privazione; e con la presenzia e partecipazione del gusto del delettabile che manca, si fa piú forte e pungitivo e, quando si gusta tanto di tal diletti che si venghi a saziare, leva del tutto il mancamento: e con quello si leva insieme e cessa l'appetito e amore di tal dilettazione, e viene in fastidio e disamore. Sí che l'appetito e l'amore son congiunti al mancamento del delettabile e non a l'acquisto di quello.

SOFIA. Mi basta in questo ciò che hai detto. Ma avendo detto quello in che sono simiglianti e dissimiglianti l'utile e

il delettabile, in la ragione d'amare e desiderare, seguendo la causa de la simiglianza manifesta; mi resta occulta la ragione de la diversitá o contrarietá de la volontá. La quale vorria conoscere: dico, perché ne l'utile l'amore non si trova con il desio insieme, anzi mentre si desidera non s'ama, e cessando il desio viene l'amore; e nel delettabile si truova il contrario, perché, tanto quanto si desidera s'ama, e cessando il desiderio cessa ancora l'amore. Dimmi come in due sorte d'amore tanto simiglianti si truova tante opposizioni, e qual'è la causa.

FILONE. La causa è la diversitá di godere queste due sorte di cose amate e desiderate. Perché, essendo l'utile ne la continua possessione de la cosa, quanto piú si possiede, tanto piú si gode sua utilitá; per la quale l'amore non viene fin che non si possiede; e cessa il desiderio e poi vien continuandosi, quando si possiede; e mancando la possessione e veramente cessando dipoi ch'è avuta, se ben sará desiderio, non però sará amore. Ma del delettabile, la dilettazione sua non consiste in possessione né in abito o perfetta acquisizione, ma in una certa attenzione mescolata col mancamento; la qual cessata, in tutto fa mancare la dilettazione, e conseguentemente cessa l'appetito e l'amor di tal delettabile.

SOFIA. Mi pare ragionevole che 'l desio richieda il mancamento del delettabile; ma l'amore piú presto mi parrebbe richiedesse la presente dilettazione del delettabile; e come sia che non s'abbi in quel che del tutto manca, non si può ancor in essa avere amore, ben che s'abbi il desio. Di modo che l'amore del delettabile deve essere solamente in quanto diletta, e non innanzi quando manca, né di poi quando sazia.

FILONE. Sottilmente hai dubitato, o Sofia; e in questo è ancor la veritá di quel che dici, perché l'amor del delettabile non debbe essere quando la dilettazione è mescolata col mancamento. Ma tu hai da sapere che nel puro appetito del delettabile cade una fantastica dilettazione, se ben non si gode ancora in effetto; quel che non accade in ambizione de l'utile: anzi il mancamento suo produce tristezza al desiderante. E per questo vedrai comunemente gli uomini appetitosi del delettabile essere allegri

e giocondi, e gli ambiziosi de l'utile essere malcontenti e malinconici. E la causa è perché il delettabile ha maggior forza ne la fantasia, che l'utile, quando manca; e l'utile ha maggior forza che 'l delettabile in la real possessione. Di sorte che nel delettabile non s'ha mancamento appetitoso senza dilettazione, né dilettazione effettuale senza mancamento; e per questa ragione in tutti due parimente s'ha amore e desiderio; escetto che nel mancamento appetitoso l'appetito e 'l desiderio hanno piú forza che l'amore, e ne la effettual dilettazione l'amore è piú forte che l'appetito.

SOFIA. Mi consuona quel ch'hai detto: perché vediamo li immaginati sogni de le cose che molto dilettano produrre effettual dilettazione; e alcune volte il causa la forte fantasia di quelle, e ancor che siamo desti; la qual efficacia non è ne l'immaginazione de le cose utili. Ma una cosa mi resta a sapere, ch'è questa: de la comparazione di queste due sorte d'amore, qual di loro si truova piú ampla e universale, e se si possono trovare insieme in una medesima cosa amata.

FILONE. Molto piú alto, amplo e universale è il delettabile, perché non tutto il delettabile è utile; anzi le cose che piú sensibilmente dilettano sono poco utili a quella persona che dilettano, tanto in la propria disposizione del corpo e sanitá, quanto ne li beni acquistati. Ma quella dilettazione, concorrendo con l'utile per la maggior parte, quando per l'utile è conosciuta, è delettabile quanto piú ne l'utile dei beni acquistati. Li quali sempre, acquistandosi, generano dilettazione a chi gli acquista, ancor che ne la sua continua possessione la dilettazione non sia tanta; perché tutta la dilettazione par che sia remedio de l'effetto de l'acquistare di quel che manca: donde piú consiste ne l'acquistare de le cose, che nel possederle.

SOFIA. Son satisfatta di quel che m'hai detto de le cose delettabili. Giá mi parrebbe tempo d'intendere de l'amore e desiderio de la sorte de le cose oneste, perch'è il piú eccellente e piú degno.

FILONE. Amare e desiderare le cose oneste è veramente quello che fa l'uomo illustre; perché tali amori e desidéri fanno

eccellente quella parte de l'uomo piú principale per la qual è uomo, o ver quella ch'è piú lontana da materia e oscuritá e piú propinqua alla divina chiarezza: qual'è l'anima intellettiva; ed è quella sola che, fra tutte le parti o potenzie umane, si può schifare dalla brutta mortalitá. Consiste dunque l'amore e desiderio de l'onesto in due ornamenti del nostro intelletto: ciò è virtú e sapienzia; perché questi sono il fondamento de la vera onestá. La qual precede a l'utilitá de l'utile e a la dilettazione del delettabile, per essere il delettabile principalmente nel sentimento utile e nel pensamento, e l'onesto ne l'intelletto, che tutte l'altre potenzie escede; e per essere l'onesto il fine per il quale gli altri due sono ordenati. Perché l'utile è cercato per il delettabile, che, mediante le ricchezze e beni acquistati, si può godere e' diletti de la natura umana; il delettabile è per sostentamento del corpo; il corpo è istrumento che serve a l'anima intellettiva in sue azioni di virtú e sapienzia. Talché 'l fine de l'uomo consiste ne l'azioni oneste, virtuose e sapienti, le quali tutte l'altre azioni umane precedono e tutto l'altro amore e desiderio.

SOFIA. Tu hai mostrato l'eccellenzia dell'onesto sopra il delettabile e utile; ma il proposito nostro è verso la differenzia ch'è fra l'amore e il desiderio ne l'onesto, e come sono simiglianti a quel che si truova nel delettabile e utile.

FILONE. Giá ero per dirtelo, se non m'interrompevi. L'amore e desiderio de le cose oneste è in parte somigliante a l'utile e delettabile insieme, e in parte simile al delettabile e dissimile a l'utile, e in parte simile all'utile e dissimile al delettabile, e in altra parte dissimile a tutti due.

SOFIA. Dichiarami ciascuna di queste parti separatamente.

FILONE. È simile l'onesto a li due altri, utile e delettabile, nel desiderio, perché è sempre di quel che manca: ché, cosí come si desiderano le cose utili e delettabili quando mancano, cosí si desidera la sapienzia e atti e abiti virtuosi quando non s'hanno. È tanto simile l'onesto al delettabile in questo: che in tutti due parimente si truova l'amore col desiderio. Perché del medesimo modo che le cose delettabili, quando si desiderano,

s'amano ancor che non siano avute; cosí la sapienza e virtú, mentre che non s'hanno, non solamente si desiderano ma ancor s'amano. Ma in questo l'onesto è dissimile a l'utile, anzi è contrario, che le cose de l'utile, quando non s'hanno, si desiderano e non s'amano.

SOFIA. Qual'è la causa di questa simiglianza che ha l'onesto col delettabile, e de la dissimiglianza ch'ha con l'utile? ché di ragione le cose oneste (come la virtú e sapienzia quando non s'hanno non si debbono amare; ché la virtú e sapienzia nostra, quando non l'aviamo, non ha in sé essere alcuno) o son de la sorte de la sanitá non avuta o de le cose che non hanno alcuno essere per il qual possino essere amate.

FILONE. L'utile, quando non si possiede in atto, è totalmente alieno da chi lo desidera; e per questo, ancor che si truovi e abbia essere, non può essere amato. Ma il delettabile, come giá t'ho detto, innanzi che s'abbi realmente, il desiderio di quello produce una certa incitazione e un certo essere delettabile ne la fantasia, il qual è suggetto de l'amore, perché quel poco essere è proprio de l'amante in se medesimo. E non manco, anzi molto piú, il desiderio de la sapienzia e virtú e cose oneste causa un certo modo d'essere di quelle cose nell'anima intellettiva; però che il desiderare virtú e desiderare sapienzia è propria sapienza ed è piú onesto desiderare. E questo tal essere, ne le cose oneste che si desiderano e non s'hanno, è proprio in noi altri ne la parte piú eccellente; e però è degno il desiderio di tal cosa d'essere accompagnato da non lento amore. Di modo che piú amplamente può seguire l'essere desiderabile che si truova ne l'onesto, che quel che si truova nel delettabile. Sicché in tutti due si truova il desio accompagnato con l'amore, quando non s'hanno: il quale non si truova ne l'utile.

SOFIA. Mi basta. Dichiarami l'altre due parti che restano.

FILONE. Si confá l'onesto con l'utile ne l'amor de le cose interamente avute e possedute: ché sí come le cose utili, dipoi che si sono acquistate, s'amano, cosí la sapienzia e virtú de le cose oneste, dipoi che si posseggono, sono grandemente

amate. Ne la qual cosa l'onesto è dissimile al delettabile, perché, dipoi che 'l delettabile s'è avuto perfettamente, non s'ama, ma piú presto suol venire in odio e fastidio. Adunque l'onesto è dissimile a tutti due, utile e delettabile, non solamente ne l'essere accompagnato sempre da l'amore, cosí quando si desidera e non s'ha, come quando s'ha e non si desidera, (il che non si truova in alcuno degli altri due); ma ancora è dissimile a loro in un'altra cosa e notabil proprietá: che la virtú negli altri due consiste nel mezzo de l'amare e desiderare, (il superfluo de le cose delettabili e utili son gli estremi da' quali procedono tutti li maggior vizi umani); ma ne le cose oneste, quanto l'amor e desiderio è superfluo e sfrenato, tanto piú è laudabile e virtuoso. E il poco di questo è vizio; ché chi di tale amor e desiderio fusse privato, non solamente sarebbe vizioso ma ancora inumano; però che l'onesto è il vero bene, e il bene, come dice il Filosofo, è quel che tutti gli uomini desiderano, se ben ciascuno naturalmente desideri sapere.

SOFIA. Altrimenti mi par avere intesa questa dissimiglianza.

FILONE. In che modo?

SOFIA. Dicono che de l'onesto l'estremo del superfluo è virtuoso, perché, quanto piú si desidera ama e segue, tanto piú è virtú; e l'estremo del poco è vizio, perché non è maggiore vizio che lassare d'amare le cose oneste. Negli altri due, utile e delettabile, si truova l'opposito: perché la virtú consiste ne l'estremo del poco desiderare amare e seguire le cose utili e delettabili; e 'l vizio consiste ne l'estremo del molto cercarle e ne l'escessiva sollecitudine di quelle. Di sorte che la virtú de l'onesto è ne l'escessivo amore di quello, e il vizio nel poco amore; e la virtú de l'utile e delettabile è in amarli poco, e il vizio in amarli assai.

FILONE. In alcuna sorte d'uomini è vera questa tua sentenzia, perché la virtú de l'utile e delettabile consiste ne l'estremo del poco amarli e seguirli; ma non è vera universalmente, perché comunemente ne la vita morale la virtú di questi due consiste nella mediocritá e non in estremo alcuno. Ché, cosí come è vizio amare troppo l'utile e delettabile, cosí è vizio ancora

il non amarlo, o, per dire meglio, amarlo manco del bisogno, come di sopra t'ho detto. E li peripatetici (è ben vero) in quelli che seguono la vita contemplativa e intellettuale, ne la qual consiste l'ultima felicitá, hanno per vizio la cura de le cose utili e il desiderio del delettabile, non solo ne l'escesso, ma ancora nel mediocre; e la strettezza è necessaria per la intima contemplazione, perché l'uso di quelli è non poco impedimento; e il necessario suo consiste in molto manco che non fa quel de' virtuosi mortali, secondo provano li stoici. Di modo che ne la vita morale la virtú consiste nel mezzo de le cose utili e delettabili; e in la vita contemplativa consiste ne l'estremo del poco utile e delettabile. In la vita morale tutti due l'estremi son vizi; ne la contemplativa il vizio consiste solo nel poco.

SOFIA. Conosco come tutte due le sentenzie hanno luogo; ma dimmi la causa di questa dissimiglianza che si truova fra l'onesto, l'utile e 'l delettabile.

FILONE. La causa è questa: che, sí come il sfrenato appetito de la dilettazione e l'insaziabil cupiditá de le ricchezze, mettono al fondo la nostra anima intellettiva e nel loto de la materia, e oscurano la mente chiara con la tenebrosa sensualitá; cosí l'insaziabile e ardente amore de la sapienzia e virtú de le cose oneste è quello che fa divino il nostro intelletto umano, e [che] il nostro fragil corpo, vaso di corruzione, converte in istrumento d'angelica spiritualitá.

SOFIA. La moderazione e mediocritá ne le cose utili e delettabili, non l'hai tu per oneste?

FILONE. Poi che son virtú, perché non saranno ancora oneste?

SOFIA. Adunque, se sono oneste, l'estremo suo perché è vizio? Ché tu hai detto le cose oneste aver la virtú ne l'escesso, e non nel poco e ancor ne la mediocritá; e da l'altra parte dici che de la mediocritá de l'utile e delettabile l'escesso è virtú. Questo parimente è contradizione.

FILONE. Poiché hai sottile ingegno, procura di farlo sapiente. La virtú che si truova ne l'utile e delettabile, non è per sua natura: perché la sensual dilettazione (ovver la fanta-

stica utilitá de le cose esteriori, che sono aliene di spiritualitá intellettiva, qual'è origine de le cose oneste), in quella quanto l'amore e desiderio è piú eccellente, tanto la virtú e onestá è piú degna. Ma l'utile e 'l delettabile solo possono avere ragione intellettuale ne la moderazione e mediocritá de l'amore e desiderio di quelle: ché tal moderazione e mediocritá è solamente la virtú che in quelle si truova, e, mancando quel mezzo, piú o meno è vizio ne l'utile e delettabile. Perché questi tali amori, spogliati di ragione, sono gattivi e viziosi e piú presto d'animali bruti che d'uomini; e il mezzo, che la ragione fa in questo, è solamente vero amore. E da quel mezzo si verifica che, quanto piú escessivamente si desidera ama e segue, tanto piú veramente è virtú. Perché giá tal desiderio non è piú dilettazione né utilitá; ma depende da la moderazione di quelle, ch'è virtú intellettiva e veramente è cosa onesta.

SOFIA. M'hai satisfatto de le differenzie che si truovano ne l'amare e desiderare le cose volontarie; e ho inteso la causa di tali differenzie. Ma io voglio ancora sapere da te, d'alcune cose amate e desiderate, di qual sorte de le tre sopradette spezie d'amore sono: com'è la sanitá, i figliuoli, il marito, la moglie, e ancora la potenzia, il dominio, l'imperio, l'onore, la fama e la gloria; che tutte son cose che s'amano e desiderano; e non è ben manifesto se sono del genere de l'utile o del delettabile, o vero de l'onesto. Ché, se bene in una parte paiano delettabili per la dilettazione che si consegue in averle, da l'altra parte pare che non sieno: perché, dipoi che si hanno e si posseggono, ancor s'amano, senza venire in sazietá e fastidio. Il che piú presto parrebbe de le cose utili e oneste, che de le delettabili.

FILONE. La sanitá, ancor che consegua l'utile, pure il proprio suo è il delettabile. E non è inconveniente che de le cose delettabili alcune ne sieno utili; cosí come de l'utili molte ne sono delettabili; e in tutte due alcune si truovano oneste. La sanitá adunque principalmente ha del delettabile conveniente alla sua dilettazione; e non solamente è utile, ma ancora è onesta: e per questo la sazietá sua non è noiosa né mai viene in

fastidio come l'altre cose puramente delettabili che, quando si posseggono, non si stimano, come quando mancano e si desiderano. È un'altra causa ancora per la quale la sanitá non s' ha a noia né viene in fastidio: perché il sentimento de la sua dilettazione non è solamente appresso i sentimenti materiali esteriori, come il gusto a modo de le cose che si mangiano, o del tatto come la carnal dilettazione, o de l'odorato come gli odori li quali presto vengono in fastidio; ma ancora è appresso i sentimenti spirituali, che piú tardi si saziano. Perché non consiste in odire, come le dolci armonie e le soavi voci, né ancora in vedere, come le belle e proporzionate figure; anzi la dilettazione de la sanitá si sente con tutto il sentimento umano, cosí del sentimento esteriore come interiore, e ancora ne la fantasia; e quando non si ha, non solamente si desidera con l'appetito sensitivo, ma ancora con la propria volontá governata dalla ragione. Di sorte che è una delettazione onesta, ben che per la continua possessione suole essere manco stimata.

SOFIA. Mi basta quel che hai detto della sanitá. Dí' de' figliuoli.

FILONE. Li figliuoli, benché qualche volta sieno desiderati per l'utile, come è per la successione delle ricchezze e per l'acquisto di quelle, niente di manco l'amore suo e natural desiderio è ancor delettabile: e però non si truova simigliante ne gli animali bruti, ché le lor delettazioni non si stendono se non ne li cinque sentimenti esteriori sopra nominati. Ché, se bene il vedere e udire i figliuoli causa dilettazione a' padri, non per questo il fine del suo desiderio è solamente in averli: ché la principal dilettazione consiste ne la fantasia e cogitazione (quale è spiritual potenzia, che non è quella de' sentimenti esteriori); e per questo non è la sua sazietá fastidiosa. E maggiormente, che non si desiderano sol con il puro sensuale appetito, ma ancora con la volontá dirizzata da la mente razionale; qual'è governatrice non errante de la natura. Ché (come dice il Filosofo) mancando agli animali l'individuale perpetuitá, conoscendosi mortali, desiderano d'essere immortali almanco per li

figliuoli: che è desiderio de la possibile immortalitá degli animali mortali. E per essere in questo differente la dilettazione de' figliuoli a l'altre cose delettabili, segue che, quando si hanno, non vengono in sazietá fastidiosa. E in questo son simiglianti alla sanitá; ché non solamente per la possessione cessa l'amore, anzi, dipoi che si sono avuti, s'amano e conservano con efficace diligenzia: e questo viene per il desiderio che gli resta de la futura immortalitá. Di sorte che la dilettazione de' figliuoli, ha la proprietá del continuo amore che si truova ne le cose oneste: come interviene ne la sanitá.

SOFIA. Ho compreso quel che m'hai detto de l'amor de' figliuoli. Dimmi adesso de l'amore de la moglie al marito, e del marito alla moglie.

FILONE. Manifesta cosa è che l'amor de' maritati è delettabile; ma debbe essere congionto con l'onesto. E per questa causa, dipoi che s'è avuta la dilettazione, resta il reciproco amore sempre conservato e cresce continuamente, per la natura de le cose oneste. Congiugnesi ancora ne l'amore matrimoniale l'utile con il delettabile e onesto, per ricevere continuamente li maritati utile l'uno de l'altro: il quale è una gran causa di far seguire l'amore in fra di loro. Talché, essendo l'amor matrimoniale delettabile, si continua per la compagnia che ha con l'onesto e con l'utile e con tutti due insieme.

SOFIA. Dimmi ora del desiderio che hanno gli uomini de la potenzia, dominio e imperio: di che sorte è, e come s'intitula l'amor di quelli.

FILONE. Amare e desiderare le potenzie è del delettabile congionto con l'utile. Ma perché la sua dilettazione non è materiale quanto al sentimento, ma spirituale ne la fantasia e cogitazione umana, e ancora per essere congionta con l'utile; però gli uomini che posseggono le potenzie non si saziano di quelle. Anzi i regni, imperi e domíni, dipoi che sono acquistati, s'amano e conservano con astuzia e sollicitudine: non perché abbino de l'onesto (ché, in vero, in pochi di simili desidéri si trova onestá), ma perché l'immaginazione umana, ne la qual consiste la dilettazione, non si sazia come li sentimenti

materiali; anzi di sua natura è poco saziabile, e tanto piú per essere quelli desidéri non manco de l'utile che del delettabile. Il quale è causa d'amare tali domíni posseduti e di conservarli con grande sollicitudine, desiderando sempre crescerli, con cupiditá insaziabile e appetito sfrenato.

SOFIA. Mancami a sapere, de l'onore gloria e fama, in qual de le tre sorti d'amore si deve collocare.

FILONE. L'onore e gloria è di due sorte: l'uno falso e bastardo, e l'altro vero e legittimo. Il bastardo è il lusinghiero della potenzia; il legittimo è premio de la virtú. L'onore bastardo, che li potenti desiderano e procurano, è de la sorte del delettabile: ma perché la sua dilettazione non consiste nel saziabile sentimento, ma solamente ne l'insaziabil fantasia; però in quella non interviene sazietá alcuna, come accade ne l'altre cose delettabili. Anzi, se bene gli manca l'onesto, perché in effetto è alieno da ogni onestá, non manco, dipoi che è acquistato, si continua e conserva con desiderio d'insaziabile augumento. Ma l'onore legittimo, come che sia premio de le virtú oneste, se bene è di sua natura delettabile, la sua dilettazione è mescolata con l'onesto. E per questo, e per essere ancora il suggetto suo la smisurata fantasia, interviene che, di poi s'è acquistato, s'ama e desidera l'augumento suo con insaziabil desiderio. E non si contenta la fantasia umana di conseguire l'onore e gloria per tutta la vita, ma ancora la desidera e procura largamente per di poi la morte: la qual propriamente si chiama fama. È ben vero, ancor che l'onore sia premio de la virtú, non però è debito fine degli atti onesti e virtuosi, né per quello si debbe operare. Perché la fine de l'onesto consiste ne la perfezione de l'anima intellettiva. La quale con li virtuosi atti si fa vera, netta e chiara; e con la sapienzia si fa ornata di divina pittura. Però non può consistere ne l'oppinione degli uomini, che pongono l'onore e la gloria ne la memoria e scrittura che conservano la fama; né manco debbe consistere il proprio fine de la pura onestá nel fantastico diletto che piglia il glorioso della gloria e il famoso della fama. Questi son bene i premi che debitamente debbeno conseguire

i virtuosi, ma non il fine che li muove a fare l'opere illustri. Debbesi lodare la virtú onesta; ma non si debbe operare la virtú per essere lodato. E se ben li lodatori fanno crescere la virtú, scemaría piú presto, quando essa lode fusse il fine perché si facesse. Ma per la colligazione che hanno tali dilettazioni con l'onesto, sempre sono apprezzate e amate, e sempre si desidera augumentarle.

SOFIA. Di quelle cose t'ho domandato, son satisfatta; e conosco essere tutte de la sorte del delettabile fantastico: ma in alcune si mescola l'utile, e in alcune altre l'onesto, e in alcune tutti due: e per questo l'abito suo non genera sazietá né fastidio. Al presente mi resta a sapere da te de l'amicizia umana e amor divino: di che sorte sono e di che condizione.

FILONE. L'amicizia degli uomini qualche volta è per l'utile e qualche volta per il delettabile. Ma questi non sono perfetti amici né ferma amicizia: perché, levata l'occasione di tali amicizie, voglio dire che cessando l'utile e la dilettazione, finiscono e dissolvensi l'amicizie che da quelle nascono. Ma la vera amicizia umana è quella che è causa de l'onesto e vincolo de le virtú: perché tal vincolo è indissolubile e genera amicizia ferma e interamente perfetta. Questa è solamente fra tutte l'amicizie umane la piú commendata e lodata; ed è causa di colligare gli amici in tanta umanitá, che 'l bene o male proprio di ciascun di loro è comune a l'uno e l'altro; e qualche volta diletta piú il bene e attrista il male a l'amico che al proprio paziente; e spesso piglia l'uomo parte degli affanni de l'amico per alleggerirlo di quelli o veramente per soccorrerlo con l'amicizia ne le sue fadighe, ché la compagnia ne le tribulazioni è causa che manco si sentono. E il Filosofo diffinisce tali amicizie dicendo che 'l vero amico è un altro se medesimo, per denotare che chi è ne la vera amicizia ha doppia vita costituita in due persone, ne la sua e in quella dell'amico; talché l'amico suo è un altro se medesimo, e ciascuno di loro abbraccia in sé due vite insieme, la propria sua e quella de l'amico; e con eguale amore ama tutte due le persone, e parimente conserva tutte due le vite. E per questa causa comanda

la sacra scrittura l'onesta amicizia dicendo: « Amarai il prossimo come te medesimo »; vuole che l'amicizia sia di sorte che si faccino uniti parimente, e un medesimo amore sia ne l'animo di ciascuno degli amici. E la causa di tale unione e colligazione è la reciproca virtú o sapienzia di tutti due gli amici. La quale, per la sua spiritualitá e alienazione da materia e astrazione de le condizioni corporee, remuove la diversitá de le persone a l'individuazione corporale; e genera ne gli amici una propria essenzia mentale, conservata con sapere e con amore e volontá comune a tutti due, cosí privata di diversitá e discrepanzia come se veramente il suggetto de l'amore fusse una sola anima ed essenzia, conservata in due persone e non multiplicata in quelle. E in ultimo dico questo, che l'amicizia onesta fa d'una persona due, e di due una.

SOFIA. De l'amicizia umana in poche parole m' hai detto assai cose. Veniamo a l'amor divino: ché desidero saper di quello come del supremo e maggiore che sia.

FILONE. L'amor divino non solamente ha de l'onesto, ma contiene in sé l'onestá di tutte le cose e di tutto l'amor di quelle, come che sia perché la divinitá è principio, mezzo e fine di tutti gli atti onesti.

SOFIA. Se è principio, come può essere fine e ancor mezzo?

FILONE. È principio, perché da la divinitá depende l'anima intellettiva agente di tutte le onestá umane: la quale non è altro che un piccolo razo de l'infinita chiarezza di Dio, appropriato a l'uomo per farlo razionale, immortale e felice. E ancora questa anima intellettiva, per venire a fare le cose oneste, bisogna che participi del lume divino: perché, non ostante che quella sia prodotta chiara come razo de la luce divina, per l'intendimento della colligazione che tiene col corpo e per essere offuscata da la tenebrositá de la materia, non può pervenire all' illustri abiti de la virtú e lucidi concetti de la sapienzia, se non ralluminata da la luce divina ne' tali atti e condizioni. Ché, cosí come l'occhio, se ben da sé è chiaro, non è capace di vedere i colori le figure e altre cose visibili senza essere illuminato da la luce del sole, la quale, distribuita nel pro-

prio occhio e ne l'oggetto che si vede e nella distanza che è fra l'uno e l'altro, causa la visione oculare attualmente; cosí il nostro intelletto, se bene è chiaro da sé, è di tal sorte impedito negli atti onesti e sapienti da la compagnia del rozzo corpo, e cosí offuscato, che gli è di bisogno essere illuminato da la luce divina. La quale, reducendolo da la potenzia a l'atto, — e illuminate le spezie e le forme de le cose procedenti da l'atto cogitativo, quale è mezzo fra l' intelletto e le spezie de la fantasia, — il fa attualmente intellettuale, prudente e sapiente, inclinato a tutte le cose oneste e renitente da le disoneste: e levandoli totalmente tutta la tenebrositá, resta lucido in atto perfettamente. Sicché, ne l'un modo e ne l'altro, il sommo Dio è principio dal quale tutte le cose oneste umane dependeno, cosí la potenzia come l'atto di quelle. Ed essendo il supremo Dio pura, somma bontá, onestá e virtú infinita, bisogna che tutte l'altre bontá e virtú dependino da lui come da vero principio e causa di tutte le perfezioni.

SOFIA. Giusto è che 'l principio de le cose oneste sia nel sommo fattore; né in questo era dubio alcuno. Ma in che modo è mezzo e fine di quelle?

FILONE. La pia divinitá è mezzo a ridurre a effetto ogni atto virtuoso e onesto. Perché, essendo la provvidenzia divina appropriata con maggior spezialitá a quelli che participano de le divine virtú, e tanto piú particularmente quanto piú participano di quelle; non è dubbio che non sieno grandemente adiutrici ne l'opera di tali virtú, dando aiuto a quelli tali virtuosi per conseguire gli atti onesti e riducerli a perfezione. Ancora è mezzo ne' tali atti in un altro modo: perché, come contiene in sé tutte le virtú e eccellenzie, è esemplo imitativo di tutti quelli che cercono operare virtuosamente. Qual maggior pietá e clemenzia che quella de la divinitá? Qual maggior liberalitá che quella che di sé fa parte a ogni cosa prodotta? Qual piú integra giustizia che quella del suo governo? Qual maggior bontá, piú ferma veritá, piú profonda sapienzia, piú diligente prudenzia, che quella che conosciamo essere ne la divinitá? non perché la conosciamo secondo l'essere che ha in se

medesima, ma per l'opere sue che vediamo ne la creazione e conservazione de le creature de l'universo. Di modo che, chi considera ne le virtú divine, l'imitazione di quelle è via e mezzo a tirarci a tutti gli atti onesti e virtuosi e a tutti i savi concetti a' quali l'umana condizione può arrivare: ché, non solamente Dio è padre a noi ne la generazione, ma maestro e maraviglioso amministratore per attraerci a tutte le cose oneste mediante i suoi chiari e manifesti esempli.

SOFIA. Mi piace molto che l'onnipotente Dio non solamente sia principio d'ogni ben nostro, ma ancor mezzo. Vorria sapere in che modo è fine.

FILONE. Solo Dio è fine regolato di tutti gli atti umani. Perché l'utile è per acquistare il conveniente delettabile; e la necessaria delettazione è per la sustentazione umana; la quale è per la perfezione de l'anima; e questa si fa perfetta primamente con l'abito virtuoso, e dipoi di quello venendo alla vera sapienzia: il fine de la quale è il conoscere Dio, quale è somma sapienzia, somma bontá e origine d'ogni bene. E questo tale conoscimento causa in noi immenso amore, pieno di eccellenzia e onestá: perché tanto è amata la cosa onestamente, quanto è conosciuta per buona; e l'amore di Dio debba eccedere ogni altro amore onesto e atto virtuoso.

SOFIA. Io ho inteso che altra volta hai detto che, per essere infinito e in tutta perfezione, non si può conoscere da la mente umana; la quale è, in ogni sua cosa, finita e terminata. Perché, quello che si conosce, si debbe comprendere. E come si comprenderá l'infinito dal finito, e l'immenso dal poco? e non potendosi conoscere, come si potrá amare? Ché tu hai detto che la cosa buona bisogna conoscerla, prima che s'ami.

FILONE. L'immenso Dio tanto s'ama quanto si conosce. E cosí come dagli uomini interamente non può esser conosciuto, né ancor la sua sapienzia da la gente umana; cosí non può interamente essere amato in quel grado dagli uomini, che da la parte sua si conviene. Né la nostra volontá è capace di cosí escessivo amore; ma de la nostra mente è conoscere secondo la possibilitá del conoscitore, ma non secondo l'im-

mensa eccellenzia del conosciuto. Né la nostra volontá ama secondo che lui è degno d'essere amato, ma quanto si può estendere in lui ne l'atto amatorio.

SOFIA. Si può ancor conoscere la cosa che per il conoscente non si comprenda.

FILONE. Basta che si comprenda quella parte che de la cosa si conosce: ché il conosciuto si comprende dal conoscente secondo il potere del conoscente, e non secondo quello del conosciuto. Non vedi tu che s'imprime e comprende la forma de l'uomo nel specchio, non secondo il perfetto essere umano, ma secondo la capacitá e forza de la perfezione del specchio? il quale è solamente figurativo e non essenziale. Il fuoco è compreso da l'occhio, non secondo la sua ardente natura, ché se cosí fusse l'abbruciaría; ma solamente secondo il colore e la figura sua. E qual maggiore esemplo che essere compreso il grande emisperio del cielo da sí piccola parte come è l'occhio? Vedi che è tanta la sua piccolezza, che si truova alcun savio che crede essere indivisibile, senza potere ricevere alcuna divisione naturale. Però l'occhio comprende le cose secondo la sua forza oculare, sua grandezza e sua natura; ma non secondo la condizione de le cose viste in se medesime. E di questa sorte comprende il nostro piccolo intelletto l'infinito Dio: secondo la capacitá e forza intelligibile umana, ma non secondo il pelago senza fondo de la divina essenzia e immensa sapienzia. A la qual cognizione segue e responde l'amor di Dio conforme a l'abilitá de la volontá umana, ma non proporzionata all'infinita bontá di esso ottimo Dio.

SOFIA. Dimmi se in questo amor di Dio si mescola desiderio.

FILONE. Anzi non è mai spogliato l'amor divino d'ardente desiderio: il quale è d'acquistare quel che manca del conoscimento divino; di tal modo che, crescendo il conoscimento, cresce l'amore de la divinitá conosciuta. Ché, escedendo l'essenzia divina il conoscimento umano in infinita proporzione, e non manco la sua bontá l'amor che gli umani gli portono; però resta a l'uomo sempre felice ardentissimo e sfrenatissimo

desiderio di crescere sempre il conoscimento e amor divino. Del qual crescimento l'uomo ha sempre possibilitá, da la parte de l'oggetto conosciuto e amato; benché da la parte sua potria essere fussero determinati tali effetti in quel grado che l'uomo piú innanzi non può arrivare; o vero che, ancor dipoi de l'essere ne l'ultimo grado, gli resta impressione di desiderio per sapere quel che gli manca, senza posservi mai pervenire, ancor che fusse beato per l'eccellenzia de l'amato oggetto sopra la potenzia e abito umano. Benché tal restante desiderio ne' beati non debbe causare passione per il mancamento; poiché non è in possibilitá umana aver piú; anzi gli dá somma dilettazione l'essere venuti ne l'estremo de la sua possibilitá e nel conoscimento e amor divino.

SOFIA. Poi che siamo venuti a questo, vorria sapere in che modo consiste questa beatitudine umana.

FILONE. Diverse sono state l'oppinioni degli uomini nel suggetto de la felicitá. Molti l'hanno posta ne l'utile e possessione de' beni de la fortuna e abbundanzia di quelli fin che dura la vita. Ma la falsitá di questa oppinione è manifesta: perché simili beni esteriori sono causati per li interiori; di modo che questi dependono da quelli, e la felicitá debbe consistere ne li piú eccellenti; e questa felicitá è fine de l'altre e non per nessuno altro fine; ma tutti son per questo, massime che simili beni esteriori sono in potere de la fortuna, e la felicitá debbe essere in potere de l'uomo. Alcuni altri hanno avuta diversa oppinione, dicendo che la beatitudine consiste nel delettabile: e questi sono l'epicurei, quali tengono la mortalitá de l'anima, e nissuna cosa credono essere felice ne l'uomo escetto la dilettazione in qual si voglia modo. Ma la falsitá di questa loro oppinione non è ancora occulta: perché il delettabile corrompe se medesimo quando viene in sazietá e fastidio, e la felicitá dá intero contentamento e perfetta satisfazione. E di sopra abbiamo detto che 'l fine del delettabile è l'onesto; e la felicitá non è per altro fine, anzi è causa finale d'ogni altra cosa. Sicché senza dubio la felicitá consiste ne le cose oneste e negli atti e abiti de l'anima intellettiva; quali sono li piú

eccellenti e fine degli altri abiti umani; e son quelli mediante li quali l'uomo è uomo e di piú eccellenzia che nissuno altro animale.

SOFIA. Quanti e quali sono questi abiti degli atti intellettuali?

FILONE. Dico che son cinque: arte, prudenzia, intelletto, scienzia e sapienzia.

SOFIA. In che modo le diffinisci?

FILONE. L'arte è abito de le cose da farsi secondo la ragione; e son quelle che si fanno con le mani e con opera corporale; e in quest'arte s'intercludeno tutte l'arti meccaniche, ne le quali s'adopera l'instrumento corporale. La prudenzia è abito degli atti agibili secondo la ragione, e consiste ne l'opera de' buoni costumi umani; e in questa s'interclude tutte le virtú che s'operano mediante la volontá e gli effetti volontari d'amore e desiderio. L'intelletto del quale [abito] è principio di sapere; quali abiti son conosciuti e concessi da tutti naturalmente, quando li vocabuli sono intesi: come è quello che 'l bene si debbe procurare e il male fuggire e che li contrari non possono stare insieme e altri simili, ne' quali la potenzia intellettiva s'opera nel suo primo essere. La scienzia è abito de la cognizione e conclusione, qual si genera de li sopradetti princípi: e in questa s'interclude le sette arti liberali, nella quale s'opera l'intelletto nel mezzo del suo essere. La sapienzia è abito di tutte due insieme, che è di principio e di conclusione di tutte le cose che hanno essere. Questa sola arriva al conoscimento piú alto de le cose spirituali; e li greci la chiamano teologia, che vuol dire scienzia divina; e chiamasi prima filosofia, per essere capo di tutte le scienzie; e il nostro intelletto s'opera in questa nel suo ultimo e piú perfetto essere.

SOFIA. La felicitá in quale di questi due abiti veri consiste?

FILONE. Manifesto è che non consiste in arte né in cose artificiali, che piú presto levano la felicitá che la procaccino; ma consiste la beatitudine negli altri abiti, gli atti de' quali s'includeno in virtú o sapienzia, ne le quali veramente la felicitá consiste.

SOFIA. Dimmi piú particularmente in qual di queste due consiste ultimamente la felicitá, o ne la virtú o ne la sapienzia.

FILONE. Le virtú morali son vie necessarie per la felicitá; ma il proprio suggetto di quelle è la sapienzia, la quale non saria possibile averla senza le virtú morali: ché chi non ha virtú non può essere sapiente, cosí come il savio non può essere privato di virtú. Di modo che la virtú è la via de la sapienzia, e lei il luogo de la felicitá.

SOFIA. Molte sono le sorte del sapere e diverse sono le scienzie, secondo la moltitudine de le cose acquistate e la diversitá e modo che son conosciute da l'intelletto. Dimmi adunque in quale e in quante consiste la felicitá: se è in conoscere tutte le cose che si truovano, o in parte di quelle, o se consiste ne la cognizione d'una cosa sola; e qual potria essere quella cosa che la sua cognizione fa il nostro intelletto felice.

FILONE. Furono alcuni sapienti che stimarono consistere la felicitá ne la cognizione di tutte le scienzie de le cose; e in tutte, senza mancarne alcuna.

SOFIA. Che ragione mostrano in confirmazione de la loro oppinione?

FILONE. Dicono che 'l nostro intelletto è in principio pura potenza d'intendere; la qual potenzia non è determinata a alcuna sorte di cose, ma è comune e universale a tutte; e, come dice Aristotile, la natura del nostro intelletto è possibile a intendere e ricevere ogni cosa, come la natura de l'intelletto agente; che è quello che fa le simili intellettive, e illumina di quelle il nostro intelletto, e gli fa fare ogni cosa intellettuale, e illumina e imprime ogni cosa ne l'intelletto possibile, e non è altro che essere redutto da la sua tenebrosa potenzia a l'atto, illuminato per l'intelletto agente. Segue che la sua ultima perfezione e sua felicitá debbe consistere ne l'essere interamente redutto di potenzia in atto di tutte le cose che hanno essere: perché, essendo esso in potenzia a tutte, debbe essere la sua perfezione e felicitá nel conoscerle tutte; di sorte che nissuna potenzia né mancamento resti in lui. E questa è l'ultima beatitudine e felice fine de l'intelletto umano. Nel qual fine dicono

che 'l nostro intelletto è privato in tutto di potenzia ed è fatto attuale; e in tutte le cose s'unisce e converte nel suo intelletto agente illuminante per la rimozione de la potenzia, qual causa la sua diversitá. E in questo modo l'intelletto possibile si fa puro in atto: la quale unione è ultima perfezione e la vera beatitudine. E questa si chiama felice coppulazione de l'intelletto possibile con l'intelletto agente.

Sofia. Questa loro ragione mi pare manco efficace che alta; ma piú presto mi pare che inferisca il non essere de la beatitudine, che 'l modo de l'essere suo.

Filone. Perché?

Sofia. Perché, se non può essere l'uomo beato fin che non abbi conosciuto tutte le cose, non potrá mai essere: ché è quasi impossibile un uomo venire in cognizione di tutte le cose che sono, per la brevitá de la vita umana e la diversitá de le cose de l'universo.

Filone. Vero è quel che dici. E manifestamente è impossibile che un uomo conosca tutte le cose, e ciascuna per sé separatamente. Però che in diverse parti de la terra si truova tante diverse sorte di piante, e d'animali terrestri e volanti, e d'altri misti non animati; e un uomo non può scorrere tutto il cerchio de la terra per conoscerli e vederli tutti. E quando potesse vedere il mare e sua profonditá, ne la quale si truovano molte piú spezie d'animali che ne la terra (tanto che si dubbita di qual si truovi piú nel mondo o d'occhi o di peli; perché si stima non essere manco il numero degli occhi marini che 'l numero de' peli degli animali terrestri); ne fa bisogno esplicare l'incomprensibile riconoscimento de le cose celesti, né del numero de le stelle de l'ottava sfera, né de la natura e proprietá di ciascuna. La moltitudine de le quali formano quaranta otto figure celesti: de le quali dodici sono nel zodiaco, che è la via per la quale il sole fa il suo corso; e vintiuna figura sono a la parte settentrionale de l'equinozio, fino al polo artico manifesto a noi altri, qual chiamano tramontana; e l'altre quindici figure che restano, son quelle che noi altri possiamo vedere ne la parte meridionale, da la linea

equinoziale fino al polo antartico a noi altri occulto. E non è dubbio che in quella parte meridionale, circa del polo, si truovano molte altre stelle, in alcune figure a noi altri incognite per essere sempre sotto al nostro emisferio; del qual siamo stati migliara d'anni ignoranti, benché al presente se n'abbia qualche notizia per la nuova navigazione de' portughesi e spagnuoli. Né bisogna esprimere quel che non sapiamo del mondo spirituale, intellettuale e angelico, e de le cose divine; de le quali nostra cognizione è minore che una goccia d'acqua in comparazione di tutto il mare oceano. E lasso ancor di dire quante cose di quelle che vediamo che non le sapiamo, e ancor de le proprie nostre: tanto che si truova chi dice le proprie differenzie essere a noi altri ignoranti. Ma almanco non si dubita essere molte cose nel mondo che non le possiamo vedere né sentire, e per questo non le possiamo intendere: ché, come dice il Filosofo, nissuna cosa è ne l'intelletto che prima non sia nel sentimento.

SOFIA. Come! non vedi tu che le cose spirituali s'apprendeno per l'intelletto senza essere mai viste o sentite?

FILONE. Le cose spirituali son tutte intelletto: e l'intellettual luce è ne l'intelletto nostro come è in se medesima, per unione e propria natura. Ma non è come le cose sensate: che, avendo bisogno de l'intelletto per l'opera de l'intellezione, si ricevono in quello come una cosa ne l'altra si riceve; che, per essere tutte materiali, con veritá si dice che non possono essere ne l'intelletto se prima non si truovino nel senso, che materialmente le conosce.

SOFIA. Tutti quelli che intendono le cose spirituali, credi tu l'intendino per quella unitá e proprietá che hanno con il nostro intelletto?

FILONE. Non dico questo; se bene è questa la perfetta coniunzione de le cose spirituali. Si truova un altro modo ancora, che si conoscono le cose spirituali per l'effetti visti o sentiti; come vedi che, per il continuo movimento del cielo, si conosce che il motore non è corpo né virtú corporea, ma intelletto spirituale separato da materia; sí che, se l'effetto del suo mo-

vimento non fusse prima nel sentimento, non saria conosciuto. Doppo questa cognizione ne viene un'altra piú perfetta de le cose spirituali: che si fa intendendo il nostro intelletto la scienzia intellettuale in se medesima, truovandosi in atto per la identitá de la natura e unione sensuale che ha con le cose spirituali.

SOFIA. Intendo questo. Non lassiamo il filo. Tu dici che la beatitudine non può consister nel conoscimento di tutte le cose, perché è impossibile. Vorria sapere come alcuni uomini savi abbino dato luogo a tale impossibilitá, non possendo consistere in quella la felicitá umana.

FILONE. Quei tali non intendono consistere la beatitudine ne la cognizione di tutte le cose particulari, distribuitamente; ma chiamano sapere tutte le cose il sapere di tutte le scienzie, che trattano di tutte le cose in un certo ordine e universalitá; che, dando notizia de la ragione di tutte le cose e di tutte le sorte de l'essere suo, dánno universal conoscimento di tutte, se bene alcune particularmente non si truovano nel sentimento.

SOFIA. E questo conoscimento di tutte le cose è possibile che l'abbi un uomo?

FILONE. La possibilitá di questo è molto lontana. Onde il Filosofo dice che tutte le scienzie, da una parte, sono facili da truovarsi e, da l'altra, difficili: son facili in tutti gli uomini, e difficili in uno solo. E se pure si truovassero, la felicitá non può consistere in conoscimento di molte e diverse cose insieme: perché, come il Filosofo dice, la felicitá non consiste in abito di cognizione, ma ne l'atto di quello: ché il sapiente quando dorme non è felice, ma quando fruisce e gode de l'intelligenzia è felice. Adunque, se cosí è, in uno solo atto d'intendere di necessitá consiste la beatitudine: perché, se ben si possono tenere insieme molti abiti di scienzia, non però si può attualmente intendere piú che una cosa sola: di modo che la felicitá non in tutte né in molte e diverse cose conosciute può consistere, ma solamente in cognizione d'una cosa sola bisogna consista. È ben vero che, per venire a la beatitudine, bisogna prima grande perfezione in tutte le scienzie: cosí ne

l'arte del dimostrare e dividere la veritá dal falso in ogni intelligenza e discorso, la quale si chiama logica; come ne la filosofia morale, o ne l'usare de la prudenzia e de le virtú agibili; come ancora ne la filosofia naturale, che è de la natura di tutte le cose che hanno movimento, mutazione e alterazione; come ancora ne la filosofia matematica, quale è de le cose che hanno quantitá, o numerabili o mensurabili. La quale, se si conosce di numero assoluto, fa la scienzia de l'aritmetica; e se è di numero di voci, fa la scienzia de la musica; ed essendo di misura assoluta, fa la scienzia de la geometria; e, se tratta de la misura de' corpi celesti e suoi movimenti, fa la scienzia de l'astrologia. E sopra tutto bisogna essere perfetto in quella parte della dottrina che è piú prossima a la felice coniunzione; la quale è la prima filosofia, che sola si chiama sapienzia: e questa tratta di tutte le cose che hanno essere, e di quelle intende, piú principalmente, quanto maggior e piú eccellente essere hanno. Questa sola dottrina tratta de le cose spirituali ed eterne. L'essere de le quali, circa la natura, è molto maggiore e piú conosciuto de l'essere de le cose corporee e corruttibili; ben che sieno manco conosciute da noialtri che le corporee per non potersi comprendere da' nostri sensi come quelle. Tal che il nostro intelletto è, ne la cognizione, come l'occhio del spiritello a la luce e cose visibili; che la luce del sole, che in sé è la piú chiara, non la può vedere, perché il suo occhio non è bastante a tanta chiarezza e vede il lustro de la notte che gli è proporzionato. Questa sapienzia e prima filosofia è quella che arriva al conoscimento de le cose divine possibili a l'umano intelletto: e [per] questa causa si chiama teologia, che vuol dire sermone di Dio. Di sorte che il sapere de le diverse scienzie è necessario per la felicitá; ma essa non consiste giá in quelle, anzi in una perfettissima cognizione d'una cosa sola.

SOFIA. Dichiarami che cognizione è questa, e di che cosa, che sola fa l'uomo beato: che sia qual si voglia, a me pare strano che abbi a precedere in causa la felicitá a la cognizione de la parte [piú] che del tutto: ché quella prima ragione, per la quale concludesti consistere la felicitá ne l'attuale conosci-

mento di tutte le cose o scienzie in le quali nostro intelletto è in potenzia, mi pare che concluda che, essendo quello in potenzia, tutta la sua beatitudine debbe consistere in conoscerle tutte in atto. E se è cosí, come può essere felice con una sola cognizione, come tu dici?

FILONE. L'argumenti tuoi concludeno; ma le ragioni dimostrano piú [tosto] come la veritá non può essere contraria de la veritá, e bisogna dar luogo a l'una o a l'altra. E debbi intendere che la felicitá consiste nel conoscere una cosa sola; [e] che nel conoscimento di tutte, ciascuna per sé divisamente, non può consistere; anzi [di] tutte insieme in uno conoscimento d'una sola cosa, nella quale sono tutte le cose de l'universo. E, quella conosciuta, si conoscono tutte insieme, in uno atto e in maggiore perfezione che se fussero conosciute ciascuna da per sé divisamente.

SOFIA. Qual'è questa cosa che, essendo solamente una, è tutte le cose insieme?

FILONE. L'intelletto, di sua propria natura, non ha un'essenzia signalata, ma è tutte le cose. E se è intelletto possibile, è tutte le cose in potenzia: ché la sua propria essenzia non è altro che l'intendere di tutte le cose in potenzia. E se è intelletto in atto, puro essere e pura forma, contiene in sé tutti li gradi de l'essere e de le forme e degli atti de l'universo: tutti insieme in essere, in unitá e in pura simplicitá. Di modo che chi lo può conoscere vedendolo in essere, conosce, in una sola visione e simplicissima cognizione, tutto l'essere di tutte le cose de l'universo insieme, in molta maggiore perfezione e puritá intellettuale di quelle che si truovono in se medesime: perché le cose materiali hanno molto piú perfetto essere ne l'attuale intelletto, che in quello che hanno in sé proprio. Sí che, con il solo conoscimento de l'attuale intelletto si conosce il tutto de le scienze de le cose e si fa l'uomo beato.

SOFIA. Dichiarami adunque che intelletto è questo che, conoscendosi, causa la beatitudine.

FILONE. Tengono alcuni che sia l'intelletto agente, che, copulandosi con il nostro intelletto possibile, veggono tutte le cose

in atto insieme con una sola visione spirituale e chiarissima, per la quale si fa beato. Altri dicono che la beatitudine è quando nostro intelletto, illuminato totalmente da la coppulazione de l'intelletto agente, è fatto tutto attuale senza potenzia, e vede in se medesimo secondo sua intima essenzia intellettiva; ne la quale sono, e vede, tutte le cose spiritualmente e, in uno e medesimo intelligente, la cosa intesa e l'atto de l'intellezione, senza alcuna differenzia né diversitá di scienzia. Ancora questi dicono che, quando in tal modo il nostro intelletto è essenziato, si fa e resta uno medesimo essenzialmente con l'intelletto agente, senza restare in loro alcuna divisione o multiplicazione. E in questi modi ragionano de la felicitá i piú chiari de' filosofi. E largo saria, ma non proporzionato al nostro parlamento, il dire quello adducono in pro e in contra. Ma quello ch'io ti dirò è che gli altri che piú contemplano la divinitá, dicono (e io con quelli insieme) che l'intelletto attuale, che illumina il nostro possibile, è l'altissimo Dio; e cosí tengono per certo che la beatitudine consiste ne la cognizione de l'intelletto divino. Nel quale sono tutte le cose primamente e piú perfettamente che in alcuno intelletto creato: perché in quello sono tutte le cose effettualmente, non solamente per ragione d'intelletto, ma ancor causalmente, come in prima e assoluta causa di tutte le cose che sono. Di modo ch'è la causa che le produce, la mente che le conduce, la forma che le informa; e per il fine che l'indirizza, son fatte; e da lui vengono, e in lui ultimamente ritornano come in ultimo e vero fine e comune felicitá. Ed è il primo essere; e per sua participazione tutte le cose sono. Lui è il puro atto; lui il supremo intelletto dal quale ogni intelletto, atto, forma e perfezione depende. E a quello tutte s'indirizzano come a perfettissimo fine; e in esso spiritualmente stanno, senza divisione o multiplicazione alcuna, anzi in simplicissima unitá. Esso è il vero felice. Tutti hanno bisogno di lui, e lui di nissuno. Vedendo se medesimo, tutti conosce; e, vedendo, è da sé visto. E la sua visione, tutto è somma unitá a chi il può vedere e, se ben non è capace, conosce di quello quanto è capace. E vedendo l'intelletto umano o angelico, se-

condo la sua capacitá e virtú, tutte le cose insieme in somma perfezione, participa la sua felicitá, e per quella si fa e resta felice secondo il grado del suo essere. Non ti dirò piú di questo, perché la qualitá de la nostra narrazione non il consente; né ancor la lingua umana è suffiziente a esprimere perfettamente quello che l'intelletto in questo sente; né per le voci corporali si può esprimere l'intellettual puritá de le cose divine. Basta che sappi che la nostra felicitá consiste nel conoscimento e visione divina, ne la quale tutte le cose perfettissimamente si veggono.

SOFIA. Non ti dimandarò piú di questo caso, che mi pare basti in quanto alle mie forze, se giá non è superfluo. Ma un dubbio m'occorre, ch'io ho inteso altre volte: che la felicitá non consiste precisamente in conoscere Dio, ma in amarlo e fruirlo con dilettazione.

FILONE. Essendo Dio il vero e solo oggetto de la nostra felicitá, noi altri l'amiamo con conoscimento e amore. E li sapienti furono diversi in questi due atti: cioè, se proprio atto de la felicitá è conoscere Dio, o vero amarlo. E a te deve bastare il sapere che l'uno e l'altro atto fa di bisogno ne la beatitudine.

SOFIA. Vorria sapere la ragione che ha mosso ciascuno de l'inventori di queste due sentenzie.

FILONE. Quelli che tengono che la felicitá consiste in amare Dio, fanno questa ragione: che la beatitudine consiste ne l'ultimo atto che la nostra anima opera verso di Dio, per essere quello l'ultimo fine umano; e come sia che prima bisogna conoscerlo e di poi amarlo, ne segue che, non nel conoscimento, ma ne l'amor di Dio, che è l'ultimo atto, consiste la felicitá. S'aiutano ancora de la dilettazione che è principale ne la felicitá; la quale è de la volontá. Onde dicono che il vero atto felice è volontario: cioè l'amore; nel quale consiste la dilettazione e non ne l'atto intellettuale, perché [questo] non partecipa cosí de la dilettazione. Gli altri in contrario fanno questa ragione e dicono: che la felicitá consiste ne l'atto de la principale e piú spirituale potenzia de l'anima nostra; e come sia

che l'intellettiva potenzia è piú principale che la volontá e piú astratta da materia, ne segue che la beatitudine non consiste ne l'atto de la volontá, che è amarlo, ma dicono che al conoscimento segueno l'amor e la dilettazione come accessorie, ma che non sono il fin principale.

SOFIA. Non manco efficace mi pare l'una ragione che l'altra; pur vorria sapere la tua determinazione.

FILONE. È difficile cercare di terminare una cosa tanto disputata dagli antichi filosofi e moderni teologi; ma per contentarti sol questo ti voglio dire in questa nostra narrazione, con la quale m'hai disviato dal dirti, come desidero, l'afflizione del mio animo verso di te.

SOFIA. Dí questo solamente. E di poi che saremo sazi de le cose divine, piú puramente potremo parlare de la nostra amicizia umana.

FILONE. Fra le proposizioni che sono vere e necessarie, l'una è che la felicitá consiste ne l'ultimo atto de l'anima, come in vero fine; l'altra è che consista ne l'atto de la piú nobile e spiritual potenzia de l'anima, e questa è l'intellettiva. Ancor non si può negare che l'amore presuppone conoscimento; ma non per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto de l'anima. Perché tu puoi sapere che di Dio [e di] tutte le cose amate e desiderate si truovano di due sorte di conoscere. L'una è innanzi de l'amore causato da quella, la quale non è cognizione perfettamente unitiva. L'altra è dipoi de l'amore, da l'amore causata: la qual cognizione unitiva è fruizione di perfetta unione; ché 'l primo conoscimento del pane fa che l'ami e desideri chi ha fame; ché, se prima non lo conoscessi esemplarmente, non lo potria amare e desiderare. E mediante questo amore e desiderio veniamo a la vera cognizione unitiva del pane, la quale è quando in atto si mangia: ché la vera cognizione del pane è gustarlo. E cosí accade de l'uomo con la donna: che conoscendola esemplarmente s'ama e desidera, e da l'amore si viene al conoscimento unitivo che è il fine del desiderio. E cosí è in ogni altra cosa amata e desiderata: ché in tutte l'amore e desiderio è mezzo che ci leva da l'imperfetto conoscimento a la

perfetta unitá che è il vero fine d'amore e desiderio; quali sono affetti de la volontá che fanno, de la divisa cognizione, fruizione di cognizione perfetta e unita. E quando intenderai questa naturalitá intrinseca, conoscerai che non son lontani dal mentale desiderio né si discostano da l'amore mentale, se bene l'aviamo di sopra in suggetto comune altrimenti esplicato. Di modo che l'amore veramente si può diffinire che sia desiderio di godere con unione la cosa conosciuta per buona; e ancor che il desiderio, come altra volta t'ho detto, presupponga assenzia de la cosa desiderata. Ora ti dico che, quando bene la cosa buona sia e si possegga, si può in ogni modo desiderare non d'averla (poi che è avuta), ma di fruirla con unione conoscitiva; e questa futura fruizione si può desiderare, perché ancor non è. Questo tal desiderio si chiama amore; ed è di cose non avute che si desideravano avere, o veramente de l'avute che si desiderano godere con unione; e l'uno e l'altro propriamente si chiama desiderio, ma il secondo piú propriamente amore. Di sorte che diffiniamo l'amor desiderio di fruir con unione, o veramente desiderio di convertirsi con unione ne la cosa amata. E tornando a l'intento nostro, dirò che: prima, quel conoscimento debbe essere di Dio; secondo, che si può avere, di cosa tanto immensa e tanto alta. E conoscendo noialtri la sua perfezione, perché non bastiamo a conoscerla interamente, l'amiamo, desiderando fruirlo con unione conoscitiva la piú perfetta che sia possibile. Questo tanto amore e desiderio fa che siamo astratti in tanta contemplazione, che 'l nostro intelletto si viene a sollevare: in modo che, illuminato d'una singulare grazia divina, arriva a conoscere piú alto che l'umano potere e l'umana speculazione; e viene in una tale unione e coppulazione col sommo Dio, che piú presto si conosce nostro intelletto essere ragione e parte divina, che intelletto in forma umana. E allora si sazia il desiderio suo e l'amore, con molta maggior satisfazione di quella che aveva nel primo conoscimento e nel precedente amore. E ben potria essere che restasse l'amore e il desiderio, non d'avere il conoscimento unitivo, ché giá l'ha avuto, ma di continuare la

fruizione di tal unione divina, che è verissimo amore. E ancora non affirmaria che si senta dilettazione in quello atto beato, escetto in tempo che s'acquistò: perché allora si ha dilettazione, per acquistare la cosa desiderata che mancava. Ché la maggior parte de le dilettazioni sono per remedio del mancamento e per l'acquisto de la cosa desiderata; ma, fruendo l'atto de la felice unione, non resta impressione alcuna di difetto, anzi una intera satisfazione d'unitá, la quale è sopra ogni dilettazione, allegrezza e gaudio. E in conclusione ti dico che la felicitá non consiste in quello atto conoscitivo di Dio il quale conduce l'amore, né consiste ne l'amore che a tal cognizione succede; ma sol consiste ne l'atto coppulativo de l'intima e unita cognizione divina, che è la somma perfezione de l'intelletto creato. E quello è l'ultimo atto e beato fine, nel quale piú presto si truova divino che umano. E per questo la sacra scrittura, — di poi che ci ammonisce che debbiamo conoscere la perfetta e pura unitá di Dio, e, di poi, che dobbiamo amarlo piú che l'utile della cupiditá e piú che il delettabile de l'appetito e piú che ogni altro onesto de l'anima e volontá razionale, — dice, per ultimo fine: Pertanto con esso Dio vi coppulate; e in un'altra parte, promettendo l'ultima felicitá, solamente dice: Et con esso Dio vi coppularete; senza promettere nissuna altra cosa, come vita, eterna gloria, somma dilettazione, allegrezza e luce infinita, e altre simili; perché questa coppulazione è la piú propria e precisa parola che significhi la beatitudine; la qual contiene tutto il bene e perfezione de l'anima intellettiva, come quella che è sua vera felicitá. È ben vero che in questa vita non è cosí facile avere tal beatitudine; e quando ben si potesse avere, non è cosí facile continuare in quella sempre. E questo è che, mentre viviamo, il nostro intelletto ha qualche sorte di vincolo con la materia di questo nostro fragil corpo. E per questa causa qualcuno, che è venuto a tal coppulazione in questa vita, non continuava sempre in quella per la colligazione corporea; anzi, dipoi de la coppulazione divina, tornava a riconoscere le cose corporee come prima; escetto che, ne la fine de la vita stando, l'anima coppu-

lata lassò in tutto il corpo, retinendosi lei con la divinitá coppulante in somma felicitá. L'anima di poi, separata da questa colligazione corporea, essendo stata di tanta eccellenzia senza impedimento alcuno, gode in eterno sua felice coppulazione con la luce, de la sorte che godeno quella li beati angeli e intelligenzie separate, motori e celesti corpi, ciascuno secondo il grado de la sua dignitá e perfezione perpetuamente. Al presente mi pare, o Sofia, che ti debbi bastare questo poco de le cose spirituali; e tornando a me, vedi s'io posso remediare alla passione che mi dánno li miei affetti volontari per sostentazione di questa corporea compagnia.

SOFIA. Voglio prima saper da te di qual sorte d'amore è quel che dici che mi porti; perché, avendomi tu mostrato la qualitá di molti differenti amori e desidéri che in gli uomini si truovono, e avendoli tutti colligati in tre sorte d'amore, però dechiarami di qual di queste sorti d'amore è quello che mi porti.

FILONE. La sorte de l'amor ch'io ti porto, o Sofia, non la posso intendere né la so esplicare. Sento sue forze, ma non le comprendo: ché, essendo sí appassionato, di me è fatto signore e di tutto l'animo. E come principale amministratore mi conosce; e io, che son servo comandato, non basto a conoscerlo. Niente di manco conosco che il desiderio mio cerca il delettabile.

SOFIA. Se cosí è, tu non debbi domandare remedio ch'io satisfacci a la tua volontá, né incolparmi se non te lo concedo: ché giá m'hai mostrato che, quando si consegue l'affetto delettabile del desiderio, non solamente cessa il desiderio, ma ancora si priva d'amore e convertesi in odio.

FILONE. Non ti contenti eleggere de la nostra confabulazione per te dolce frutto e salutifero! Ma cosí Dio non vuole che elegga, per darmi in satisfazione frutto amaro e velenoso. E in questo non potrai lodarti di gratitudine né adornare di pietá, poi che con la saetta, che il mio arco tira in tuo favore, tu crudelmente vuoi trapassare il cuore.

SOFIA. Se l'amarmi reputi cosa degna, come io stimo, saria indegna cosa ch'io causassi che si privasse l'amore che mi

porti, concedendo la satisfazione del tuo desiderio; e in questa concessione sarei veramente crudele non meno a me che a te, privando te de l'amore verso di me e me d'essere amata. E sarò pietosa a tutti due negandoti il fine del tuo sfrenato desiderio, acciò non abbi fine il soave amore.

FILONE. Tu t'inganni, o mi vuoi ingannare, facendomi fondamento falso e non al proposito de l'amore, ch'io t'abbi detto che cercare il desiderato facci privare l'amore e convertirlo in odio; che non è cosa piú falsa.

SOFIA. Come falsa? Non hai tu detto che la qualitá de l'amor delettabile è quella che la sua sazietá si converte in odio fastidioso?

FILONE. Non ogni delettabile, quando si cerca, viene in fastidio; che la virtú e il sapere dilettano la mente e mai fastidiano, e si procura e desidera il suo crescimento. E non solamente queste cose che sono oneste, ma ancora l'altre non oneste, come la potenzia, onori, ricchezze, dilettano quando s'acquistano e non vengono mai in fastidio; anzi, quanto piú di quelle si ha, piú si desiderano.

SOFIA. Mi pare che contradica a quel che hai detto di sopra del delettabile.

FILONE. Quel che di sopra ho detto è che 'l delettabile a li sentimenti esteriori solamente e ancor a li materiali (come è il gusto e il tatto) adduce sazietá e fastidio; ma quello che diletta gli altri sentimenti, come il vedere, udire e odorare, non gli tira cosí in sazietá e fastidio. Dice Salomone che non si sazia l'occhio di vedere né l'orecchia d'udire; e molto manco si sazia la fantasia e immaginazione de le cose che le dilettano, come son gli onori, le ricchezze, domíni e simili cose. Le quali sempre si cercano: ma molto piú insaziabile è la dilettazione de la mente e de l'intelletto negli atti virtuosi e sapienti. La dilettazione de' quali quanto piú è insaziabile tanto piú è eccellente e onesta.

SOFIA. Intendo bene che la dilettazione, quanto è in potenzia piú spirituale de l'anima, tanto piú è insaziabile e manco fastidiosa. Ma secondo il comune uso, la dilettazione, che 'l

tuo desiderio cerca da me, è del sentimento del tatto; che è quello nel quale piú presto cade la sazietá fastidiosa; sí che di ragione si può negare.

FILONE. Manifesto è che a li sensi del tatto e del gusto (li quali fra tutti cinque son fatti, non solamente per sostentazione de la vita de l'uomo individuo, ma ancora per sostentazione de la spezie umana, con la simigliante generazione successiva, che è opera del tatto) la natura ha posto termine a l'opera di questi due piú che a nissuno degli altri sentimenti, che sono vedere, udire e odorare. E la causa è perché questi tre non son necessari a l'essere individuale de l'uomo né ancora a l'essere successivo de la specie, ma sono solamente per commoditá e utile degli uomini e degli animali perfetti. Donde, cosí come il suo essere non è necessario, cosí non ha bisogno di termini o limitazione ne la sua operazione; e cosí come il non vedere, il non udire, il non odorare non priva la vita de l'uomo, cosí non la priva il superfluo vedere, il superfluo udire, o il frequente odorare, se giá non fusse per accidente. Ma il gusto e il tatto, cosí come l'essere suo è necessario a la vita e successione umana, di modo che, se non fussero, si privaria; cosí l'escesso suo saria causa de la privazione de l'uomo: perché il molto mangiare e il molto bevere non manco ammazzaria l'uomo che la fame e la sete; e cosí la frequente coppula carnale; e l'escessivo caldo o freddo nel tatto saria causa de la sua corruzione. Ché, essendo vincolo di maggiore dilettazione in questi due sentimenti, per la necessitá sua a l'essere de l'uomo proprio e successivo, fu di bisogno limitarli naturalmente; perché, se bene la dilettazione li trasportasse a escesso dannoso, il limite naturale li refrenasse, acciò che tale escesso non potesse corrompere l'individuo. Di modo che la natura non manco sapienza ha usato in mettere natural limite e freno al sentimento del gusto e del tatto, [piú] che agli altri sentimenti, per la sua conservazione, che in quella che ha usato in producerli per l'essere suo. E se bene l'appetito de l'amante con l'unione coppulativa si sazia, e di continente cessa quel desiderio o veramente appetito; non per questo

si priva il cordiale amore, anzi si collega piú la possibile unione. La quale ha attuale conversione d'uno amante ne l'altro, o vero è fare di due uno, removendo la divisione e diversitá di quelli quanto è possibile, restando l'amore in maggiore unitá e perfezione. E resta in continuo desiderio di godere con unione la persona amata; che è la vera diffinizione d'amore.

SOFIA. Dunque mi concedi che 'l fine del tuo desiderio consiste nel piú materiale de li sentimenti, che è il tatto; ed essendo l'amore cosa cosí spirituale, come dici, mi maraviglio che metti il fin suo in cosa tanto bassa.

FILONE. Non ti concedo che sia questo il fine del perfetto amore: ma t'ho detto che questo atto non dissolve l'amore perfetto, anzi il vincola piú e collega con gli atti corporei amorosi; che tanto si desiderano quanto son segnali di tal reciproco amore in ciascuno de' due amanti. Ancora perché, essendo gli animi uniti in spirituale amore, i corpi desiderano godere la possibile unione, acciò che non resti alcuna diversitá e l'unione sia in tutto perfetta; massime perché, con la correspondenzia de l'unione corporale, il spirituale amore s'augumenta e si fa piú perfetto, cosí come il conoscimento de la prudenzia è perfetto quando corrispondeno le debite opere. E in conclusione ti dico che, ancor che di sopra abbiamo diffinito l'amore in comune, la propria diffinizione del perfetto amore de l'uomo e de la donna è la conversione de l'amante ne l'amato, con desiderio che si converti l'amato ne l'amante. E quando tal amore è eguale in ciascuna de le parti, si diffinisce conversione de l'uno amante ne l'altro.

SOFIA. Ancora che le tue ragioni sieno non manco verisimili che sottili, io fo giudizio de l'esperienza: a la quale piú che a nissuna altra ragione si debbe credere. Si veggono molti che amano, e, avuto da le loro amate quello che desiderano degli atti corporei amorosi, non solamente cessa il loro desiderio, ma ancora l'amore totalmente e qualche volta si converte in odio. Come fu quello d'Amone figliuolo di David: il quale con tanta efficacia amò Athamar sua sorella, che era venuto per quella infermo e in pericolo di morte; e, dipoi che

Jonadab con inganno e violenza gli fece conseguire quel che da lei desiderava, incontinente gli venne tanto in odio che cosí, in forma di violata, la fece partire di mezzo dí di casa sua.

FILONE. L'amore è di due sorte. L'una genera il desiderio o vero appetito sensuale: ché, desiderando l'uomo alcuna persona, l'ama. E questo amore è imperfetto, perché depende da vizioso e fragile principio, perché è figlio generato dal desiderio: e tale fu l'amore d'Amon verso di Athamar. E questo è vero (come dici che interviene) che cessando il desiderio o appetito carnale, per la satisfazione e sazietá di quello, incontinente cessa totalmente l'amore; perché cessando la causa, che è il desiderio, cessa l'effetto, che è l'amore, e molte volte si converte in odio, come fu quello. Ma l'altro amore è quello che di esso è generato il desiderio de la persona amata, e non del desiderio o appetito; anzi, amando prima perfettamente, la forza de l'amore fa desiderare l'unione spirituale e corporale con la persona amata: sicché, come il primo amore è figliuolo del desiderio, cosí questo gli è padre e vero generatore. E questo amore quando ottiene quello che desidera, l'amore non cessa, se ben cessa l'appetito e desiderio; perché, levato l'effetto, non per quello si leva la causa. Massime che, come t'ho detto, non cessa mai il perfetto desiderio, che è di godere l'unione con la persona amata, perché questo è congionto sempre con l'amore ed è di sua propria essenzia; ma cessa immediate un particulare desiderio e appetito degli atti amorosi del corpo, per causa del limite terminato che la natura ha posto in quelli tali atti; e se bene non sono continui, niente di manco piú presto son vincoli di tale amore che occasione di dissolverlo. Di modo che non debbi scusarti del perfetto amor ch'io ti porto, per il defetto che si truova ne l'imperfetto: perché l'amor ch'io ti porto non è figliuolo del desiderio, anzi il desiderio è figliuolo di quello che gli è padre. E le mie prime parole furono, che il conoscerti causava in me amore e desiderio; non dissi desiderio e amore: perché il mio non procede mai dal desiderio; anzi fu primo di lui, come [questo] prodotto da quello.

SOFIA. Se l'amor che tu mi porti non viene da l'appetito,

né è generato dal desiderio, né nato d'ozio e lascivia umana (come dicono li nostri), fammi intendere chi è quello che l'ha prodotto. Ché non è dubbio che ogni amore umano si genera e nasce di nuovo, e a tutti li nati bisogna che ci sia generatore; ché non si può truovare figliuolo senza padre, né effetto senza causa.

FILONE. Il perfetto e vero amore, che è quello che io ti porto, è padre del desiderio e figlio de la ragione; e in me la retta ragione conoscitiva l'ha prodotto. Che, conoscendo essere in te virtú, ingegno e grazia non manco di mirabile attraizione che di ammirazione, la volontá mia desiderando la tua persona, che rettamente è giudicata per la ragione in ogni cosa essere ottima e eccellente e degna di essere amata; questa affezione e amore ha fatto convertirmi in te, generandomi desiderio che tu in me ti converti, acciò che io amante possa essere una medesima persona con te amata, e in equale amore facci di due animi un solo, li quali simigliantemente due corpi vivificare e ministrare possino. La sensualitá di questo desiderio fa nascere l'appetito d'ogni altra unione corporea, acciò che li corpi possino conseguire in quella la possibile unione de li penetranti animi. Guarda, o Sofia, che per essere cosí successivamente in me da la ragione conoscitiva prodotto l'amore e da l'amore prodotto il desiderio, [apprendesti] per le mie prime parole, che il conoscerti causò in me amore e desiderio: perché il conoscimento ch'io ebbi de le tue amabili proprietá causò ch'io t'amasse, e l'amarti m'inviò a desiderarti.

SOFIA. Come dici che 'l vero amore nasce da la ragione? Ché io ho inteso che 'l perfetto amore non può essere governato né limitato da ragione alcuna, e per questo il chiamano sfrenato, perché non si lassa domare di freno da la ragione né ornare da quella.

FILONE. Hai inteso la veritá, ma s'io dissi che tale amore nasce de la ragione, non t'ho detto che si limiti e sia drizzato da questa. Anzi ti dico che, dipoi che la ragione conoscitiva il produce, l'amore, nato che è, non si lassa piú ordinare né governare da la ragione, da la quale fu generato; ma calcitra

contro la madre e fassi, come dici, sfrenato tanto che viene in preiudizio e danno de l'amante, perché quel che bene ama, se medesimo disama. Il che è contra ogni ragione e dovere; ché l'amore è caritá e da se medesimo debbe principiare: il che non facciamo, ché amiamo piú altri che noi medesimi; né questo è poco. E per essere l'amore, dipoi che è nato privato d'ogni ragione, si dipinge cieco senza occhi; e perché la madre Venere ha gli occhi belli, però desidera il bello. E la ragione giudica la persona bella buona e amabile: e di qui nasce l'amore. Si dipinge Cupido ancora nudo, perché il grande amore non si può dissimulare con la ragione né coprire con la prudenzia, per l'intollerabili pene che lui dá. Ed è piccolino, perché gli manca la prudenzia, né per quella si può governare. Ha l'ale, perché amore con celeritá entra negli animi e con celeritá gli fa andare a trovare sempre la persona amata. Astratto da se medesimo; e per questo Euripide dice l'amante vive in corpo d'altri. Dipingesi saettando, perché ferisce da longa, e saetta il cuore come proprio segnale; ancor perché la piaga d'amore è come quella de la saetta improvisa, stretta di bocca e di profonda penetrazione, non facile a vedersi, difficile a curarsi, e molto grave a sanare. Chi mira quel di fuore, gli pare poco; ma secondo l'intrinseco è pericolosissima, e il piú de le volte si converte in fistola incurabile. E ancora, cosí come la piaga fatta da la saetta non si sana, se ben si distempera l'arco, o si rompe, che l'ha tirata; cosí quella che fa il vero amore non si remedia per alcuna dilettazione che la fortuna gli possa concedere e che la persona amata in alcun tempo gli possi dare, né ancor si può saldare per mancamento de la cosa amata ne l'irreparabil morte. Sicché non ti maravigliare se 'l perfetto amore, essendo figliuolo de la ragione, non è ordenato da quella.

Sofia. Anzi mi maraviglio che possa essere laudabile amore quello che non è governato da la ragione e prudenzia; ché io teneva che questa fusse la differenzia fra l'amore virtuoso e il lascivo in tutto disordenato e sfrenato; donde io sto pensando quale è il perfetto.

FILONE. Non hai bene inteso, perché il sfrenamento non è proprio de l'amore lascivo, ma ha una proprietá ad ogni efficace e grande amore, o onesto o disonesto che sia; escetto che ne l'onesto sfrenamento fa maggiore la virtú, e nel disonesto fa maggiore l'errore. Chi può negare che negli onesti amori non si truovino maravigliosi e sfrenati desidéri? Qual piú onesto che l'amore divino? e qual è di maggiore infiammazione, e piú sfrenato? né si governa giá per la ragione reggitrice e conservatrice de l'uomo; ché molti per l'amore divino non stimano la persona e cercano perdere la vita; e alcuni per il molto amare Dio disamano se stessi, cosí come l'infelice, per molto amare se medesimo, disama Dio. E venendo alla conclusione, quanti hanno cerco finire la sua vita e consumare la persona infiammati de l'amore de la virtú e gloriosa fama? La qual cosa non il consente l'ordenaria ragione, anzi indirizza ogni cosa per poter vivere onestamente. E ti diria ancora che molti hanno cerco allegramente morire per amore de li suoi onesti amici; de' quali ti potria dire molti esempli, che li lasso per non essere prolisso. Di poi non manco penso essere irreprensibile l'infiammato amore e la sfrenata affezione de l'uomo a la donna che de quella a l'uomo, pur che nasca da vero conoscimento e vero giudizio che la giudichi degna d'essere amata: qual amore tiene non manco de l'onesto che del delettabile.

SOFIA. Pur vorrei che il tuo amore fusse regolato da la ragione, che gli è stata genitrice, la qual governa ogni degna persona.

FILONE. L'amore che è regolato dalla ragione non vuole forzare l'amante; e ben che abbi il nome de l'amore, non ha l'effetto. Perché il vero amore sforza la ragione e la persona amante, con mirabile violenzia e d'incredibil sorte; e piú che altro impedimento umano, conturba la mente ove è il giudizio, fa perdere la memoria d'ogni altra cosa, e di sé solo l'empie, e in tutto fa l'uomo alieno da se medesimo e proprio de la persona amata; il fa inimico di piacere e di compagnia, amico di solitudine, malinconoso, pieno di passioni, circundato di pene, tormentato da l'afflizione, martorizzato dal desiderio,

nutrito di speranza, stimulato da disperazione, ansiato da pensamenti, angosciato da crudeltá, afflitto da suspizioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, fadigato senza riposo, sempre accompagnato da dolori, pieno di sospiri; respetti e dispetti mai gli mancano. Che ti posso dire altro? se non che l'amore fa che continuamente la vita muoia e viva la morte de l'amante. E quel ch'io truovo di maggiore maraviglia è che, essendo cosí intollerabile ed estremo in crudeltá e tribulazioni, la mente per partirsi da quelle non spera, non desidera e non il procura, anzi, chi il conseglia e soccorre, il reputa mortale inimico. Ti pare, o Sofia, che in tal laberinto si possi guardare a la legge de la ragione e regola de la prudenzia?

SOFIA. Non tante cose, o Filone! ch'io veggo bene che negli amanti piú abbonda la lingua che le passioni.

FILONE. È segno che tu non le senti, perché tu non le credi; ché non si può credere la grandezza del dolore de l'amante, se non chi lo participa. Se mia infirmitá fusse cosí stata contagiosa, tu non solamente crederesti quel ch'io ti dico e patisco, ma molto piú. Perché quello ch'io sento, non il so dire, né tacerlo; né la minima parte di quel che patisco è quel ch'io dico. E come puoi tu pensare che ne l'afflizione, nella quale l'amante si truova tutto conturbato, la ragione confusa, la memoria occupata, la fantasia alienata, il sentimento offeso da immenso dolore; resti la lingua libera per poter fingere fabulose passioni? Quel che parlo è quello che le parole possono significare e la lingua esprimere. Il resto l'intenda chi l'avversa fortuna gliel'ha fatto sentire, e chi l'amarissima dolcezza d'amore ha gustato, e il suo saporito veleno in principio non ha saputo né voluto né possuto rifiutare; perché io, per mia fé, non ho né truovo modo di posserlo esplicare. Ardeno li miei spiriti, il mio cuore si consuma, e la mia persona è tutta un incendio. Chi in tal stato si truova, se potesse, non credi tu che si liberasse? ma non può, perché non ha la libertá di liberarsi né cercarsi di liberare. Come adunque si può governare per ragione chi non è in sua libertá? Ché tutte le suiezioni corporali lassano solamente la volontá libera; e la suiezione

de l'amore è quella che lega prima la volontá de l'amante e di poi a quella tutta la persona insieme.

SOFIA. Non è dubbio che gli amanti patiscono molte afflizioni finché abbino conseguito quel che piú desiderano; ma di poi tutta la fortuna viene in bonaccia. Di sorte che queste pene piú presto procedono dal desiderio de la cosa non avuta, che dal proprio amore di quella.

FILONE. Né ancora in questo parli come esperta. Perché, di quelli amanti che le lor pene cessano con l'acquisto de la carnale dilettazione, l'amore loro non depende da la ragione, ma da l'appetito carnale; e, come di sopra t' ho detto, le loro pene e passioni son carnali, ma non spirituali come quelle immense di mirabile penetrazione e d'intollerabil pongimento che sentono quelli amanti l'amor de' quali da ragione depende. Questi tali per carnal delettazione non ricevono al dolore remedio, né a l'amore mitigazione; anzi ti dico e affermo che, se le pene loro prima erano grandi, dipoi di tale unione sono molto maggiori e più incomportabili.

SOFIA. Qual'è la causa che, avendo quel che desiderano, la passione sua debbi crescere?

FILONE. Perché tal amore è desiderio d'unione perfetta de l'amante ne la persona amata; la quale non può essere se non con la totale penetrazione de l'uno ne l'altro. Questo negli animi che sono spirituali è possibile: perché li spirituali incorporei con li mentali ed efficacissimi effetti si possono contrapenetrare, unirsi e convertirsi in uno. Ma in li diversi corpi che ciascuno di loro ricerca proprio luogo segnalato, questa tale unione e penetrazione, respetto de la desiderata, resta dipoi del desiderio piú ardente di quella unione, che perfettamente non si può conseguire. E procurando sempre la mente l'intera conversione ne la persona amata, lassa la propria, essendo sempre con maggiore affezione e pena per il mancamento de l'unione: la quale né ragione né volontá né prudenzia possono limitare, né resisterli.

SOFIA. Mi pare che l'animo alquanto consenta a le tue ragioni. Ma una cosa mi resta in ogni modo strana di conce-

dere: che si truovi amore o altra cosa buona ne l'uomo, o vero nel mondo, che non sia governata da la ragione. Poiché è manifesto lei essere la regolatrice e governatrice d'ogni cosa buona e laudabile (ché tanto è la cosa degna quanto partecipa di ragione); come adunque puoi affermare che 'l perfetto amore non sia governato da quella?

FILONE. Poiché questo solo ti resta dubbio, questo solo ti voglio dichiarare ne la presente confabulazione. Debbi sapere che negli uomini si truovano due sorti di ragione: l'una chiameremo ordenaria e l'altra estraordenaria. L' intento de la prima è reggere e conservare l'uomo in vita onesta; donde tutte l'altre cose s' indirizzano a questo fine; e tutto quello che impedisce la buona vita umana, la ragione il desvia e reprova. Questa è quella ragione ch' io t' ho detto che non può limitare né governare il perfetto amore; perché tale amore pregiudica e offende la propria persona e vita e bene essere con intollerabili danni, per seguire la persona amata. Ma de la ragione estraordenaria l' intento suo è conseguire la cosa amata; e non attende a la conservazione de le cose proprie, anzi le pospone per l'acquisto de la cosa che s'ama, come si debbe posponere il manco nobile per il piú eccellente. Perché, come dice il filosofo, l'amato ha ragione di piú perfetto che l'amante: ché, essendo fine di quello, il fine è piú nobile che quello che è per il fine. Dipoi, ragionevolmente si debbe fatigarsi per quel che è piú: e lo puoi comprendere per esemplo naturale e morale. Naturale: vedrai ferire uno ne la testa e naturalmente porre innanzi il braccio per salvare la testa, per essere piú nobile. Cosí, essendo fatto uno l'amante e l'amato, ed essendo l'amato la parte piú nobile di questa unione e l'amante la manco nobile, naturalmente l'amante non schifa ogni afflizione e pena per acquistare l'amato; e con ogni cura e diligenzia il segue come vero fine, abbandonando ogni cosa propria di se stesso, come cosa che appartiene ad altri. L'esemplo morale è che, siccome la prima ragione ci comanda conservare le ricchezze per nostro proprio bisogno, a fine che bene e commodamente possiamo vivere; e la seconda ci comanda dispensarle commo-

damente in altri, come per fine piú nobile, qual è acquistare la virtú de la liberalitá; dunque la prima ragione ci comanda procurare l'utile e piaceri onesti, e la seconda ci comanda fatigare e travagliare l'animo e la persona per cosa piú nobile e degna, con ragione, d'essere amata.

SOFIA. Qual di queste due sorte di ragione pensi tu, Filone, deversi seguire?

FILONE. La seconda è piú degna e di eminente grado, cosí come la prudenzia del liberale è piú sublime nel dispensare le ricchezze virtuosamente, che la prudenzia de l'avaro in accumularle per il suo bisogno: ché, se bene è prudenzia l'acquistare ricchezze, maggiore e piú degna è distribuirle liberalmente. E l'uomo che si conserva con ragione in degno e eccellente amore, senza goderlo, è come un arboro sempre verde grande abbundante di rami, ma di nissun frutto; il quale veramente si può chiamare sterile. E senza dubbio, a chi manca eccellente amore, poche virtú l'accompagnano. È ben vero che chi diverte se medesimo a amor lascivo e brutto, qual nasce da appetito carnale, non confermo per la ragione de' meriti de la cosa amata, è un arboro che produce frutto velenoso che mostra qualche dolcezza ne la scorza. Ma quel primo amore eletto da ragione si converte in gran suavitá, non solamente ne l'appetito carnale, ma ne la mente spirituale con insaziabile affezione. E quando tu saprai, o Sofia, di quanto momento sia l'amore in tutto l'universo mondo, non solamente nel corporeo ma molto piú nel spirituale, e come, da la prima causa che ogni cosa produce fin all'ultima cosa creata, non è alcuno senza amore; tu l'averai in maggior venerazione, e allora conseguirai maggiore notizia de la sua genealogia.

SOFIA. Se mi vuoi lassare contenta, mostrarai questo ancora.

FILONE. È tardi per simile narrazione. E giá è ora di dar riposo a la tua gentil persona, e lassare la mia mente afflitta ne la solita vigilia: quale, se ben resta sola, sempre è accompagnata da te, e non è manco soave che angosciosa contemplazione. Vale.

FILONE E SOFIA

DE LA COMUNITÁ D'AMORE

DIALOGO SECONDO

DE LA COMUNITÁ D'AMORE, DIALOGO SECONDO.

[SOFIA.] Iddio ti salvi, o Filone. Tu passi cosí senza parlare?

FILONE. Mi saluta la nimica de la mia salute. Pur Iddio ti salvi, o Sofia. Che vuoi tu da me?

SOFIA. Vorrei che tu ti ricordasse del debito nel qual tu mi sei. Mi parrebbe ora tempo opportuno di pagarlo, se ti piacessi.

FILONE. Io a te in debito? di che? Non giá di benefizio, né di benevolenzia; ché tu solamente di pena verso di me sei stata liberale.

SOFIA. Ti concedo che non è debito di gratitudine, ma debito di promissione; il quale, se bene non è cosí gentile, è non di meno piú obligatorio.

FILONE. Io non mi ricordo averti promesso altra cosa se non d'amarti e di patire li tuoi sdegni, fin a tanto che Caronte mi passi il fiume de l'oblivione; e oltra di ciò se da la parte di lá l'anima si truova con qualche sentimento, non sará mai spogliata d'affezione e martire. Di questa promessa non bisogna ch'io mi ricordi altrimenti; però che sempre si va pagando alla giornata.

SOFIA. Tu sei smemorato, Filone, o fingi d'essere; non però si debbe men ricordare del debito il debitore che 'l creditore. Non ti ricordi ch'alli giorni passati, nel fine di quel nostro parlamento d'amore e desiderio, mi promettesti dirmi de l'origine e geneologia de l'amore, a compimento? Come cosí presto te 'l sei scordato?

FILONE. Oh oh, io mi ricordo! Non ti maravigliare, Sofia, che avendomi tu usurpata la memoria, io non mi posso ricordar di queste cose.

SOFIA. Se ben te la usurpo, te la levo da le cose aliene, ma non da le mie.

FILONE. Di quelle tue solamente l'anima mia si ricorda, le quali l'empieno d'amore e di pena. Quest'altre, se ben son tue, son aliene del mio patire.

SOFIA. Sia come si voglia, ti perdóno l'oblivione ma non la promessa. E poi che abbiamo tempo commodo, sediamo sotto quest'ombra; e dimmi del nascimento de l'amore e qual fu la sua prima origine.

FILONE. Se vuoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognará, in questa presente confabulazione, prima dirti de la comunitá del suo essere e de la sua ampla universalitá; e un'altra volta poi parleremo del suo nascimento.

SOFIA. Non è prima l'origine de la cosa, che la sua universalitá?

FILONE. È ben prima in essere, ma non è prima ne la nostra cognizione.

SOFIA. Come no?

FILONE. Perché la comunitá de l'amore è piú manifesta a noi che l'origine di quello: e da le cose note si viene a la cognizione de le cose ignote.

SOFIA. Tu dici ben il vero, che l'universalitá de l'amore è assai manifesta: imperò che quasi nissuno uomo è spogliato di quello, né maschio né femmina né vecchio né giovane; e anco i bambini, ne la prima cognizione, amano le madri e nutrici loro.

FILONE. Tu non fai adunque l'amore piú comune de l'umana generazione?

SOFIA. Ancor in tutti gli animali irrazionali che generano si truova amore, tra femmine e maschi, e tra figliuoli e parenti.

FILONE. Non solamente la generazione è cagione de l'amore che si truova negli uomini e negli altri animali, ma molte altre

cose ci sono. Niente di manco l'amor non è solamente in questi; anzi la comunitá sua in molte piú cose del mondo si stende.

Sofia. Dimmi prima che altre cagioni d'amore si truovano nelli viventi; e dipoi mi dirai come ancor nelle cose non animate e non generative si può trovare amore.

Filone. Ti dirò l'uno e di poi l'altro. Gli animali, oltre che naturalmente amano le cose convenienti per seguirle, cosí come odiano le cose inconvenienti per fuggirle, s'amano ancor reciprocamente per cinque cagioni. Prima, per il desiderio e per la dilettazione de la generazione: come li maschi con le femmine. Seconda, per la successione generativa: come li padri e madri con li figliuoli. Terza, per il benefizio; il qual non solamente genera amore nel recipiente verso il datore, ma non meno il causa nel datore verso il recipiente, se ben fussero di diversa spezie: imperò che si vede che s'una cagna o ver una capra nutrisce un fanciullo, aversi l'un l'altro grandissimo amore; e cosí se nutrisce qualch'altro animale d'aliena spezie. Quarta, per la naturalitá della medesima spezie o d'altra consimile: ché vederai individui di ciascuna spezie degli animali non rapinanti usare la compagnia, per l'amore [che] s'hanno insieme. Ancor li rapinanti, se ben non s'accompagnano per godersi soli tutta la caccia, non di meno a quelli della propria spezie hanno rispetto e amore a non usare con loro la sua naturale e crudel ferocitá o vero velenositá. Ancor ne le diverse spezie degli animali si truova qualche similitudine amichevole, come il dalfino con l'uomo; sí come si truovano altri che s'odiano naturalmente, come il basalisco e l'uomo, che con la vista sola s'occideno. Quinta, per la continua compagnia; la quale non solamente gli animali d'una medesima spezie fa amici, ma ancor de l'altre diverse spezie e d'inimicabil natura: come si vede un cane con un leone e un agnello con un lupo per la compagnia diventar amici.

Sofia. Ho inteso la cagione de l'amore degli animali; dimmi ora quelle de l'amore degli uomini.

Filone. Le cagioni del reciproco amore degli uomini sono queste cinque medesime degli animali; ma l'uso de la ragione

le fa piú intense o remisse, rettamente o ver indirettamente, secondo la diversitá del fin degli uomini.

SOFIA. Dichiarami queste differenzie in ognuna di queste cinque cagioni.

FILONE. La prima, del desiderio e dilettazione che si truova ne la generazione, è negli uomini cagione di piú intenso, fermo e proprio amore che negli animali; ma [questo] suole essere piú coperto con la ragione.

SOFIA. Dichiara queste differenzie piú particularmente.

FILONE. È piú intenso negli uomini, perché amano le donne con maggior veemenzia, cercanle con maggior sollecitudine: tanto che, per quelle, lassano il mangiare e il dormire e pospongono ogni riposo. È piú fermo in loro, perché piú longamente si conserva l'amore tra l'uomo e la donna, in modo che né sazietá né assenzia né impedimento bastano a dissolverlo. È piú proprio, perché ogni uomo ha maggiore proprietá a una singular donna che il maschio degli animali a la femmina; e benché in alcuni [animali] si truovi qualche appropriazione, negli uomini è piú perfetta e determinata. È ancor questo amore piú coperto negli uomini che negli animali, perché la ragione suol frenar l'escesso di quello, e il giudica brutto quando non è regolato da quella; e per la forza che ha questo appetito carnale negli uomini e per la sua inobbedienzia a la ragione, gli uomini coprano li membri de la generazione come vergognosi e ribelli de la moderata onestá.

SOFIA. Dimmi la differenzia tra gli uomini e gli animali ne la seconda cagione d'amore, cioè ne la successione generativa.

FILONE. Per la successione generativa, negli animali, s'amano reciprocamente li figliuoli con li padri e madri solamente; e massimamente con le madri che sogliono essere nutrici loro; o vero con il padre quando li nutrisce; e non altrimenti. Ma gli uomini amano padri e madri insieme, e ancor li fratelli e altri propinqui, per l'approssimazione de la generazione. È ben vero che qualche volta l'avarizia umana e altri escessi fanno perdere, non solamente l'amore de' parenti e fratelli, ma ancor

de' padri e madri e de le proprie mogli; la qual cosa non interviene cosí negli animali irrazionali.

SOFIA. Dimmi la differenzia de la terza cagion d'amore, ciò è del benefizio.

FILONE. Il benefizio è cagione che un uomo ama l'altro, come negli animali. Ma in questo voglio lodare piú gl'irrazionali, li quali si muovono piú ad amare per gratitudine del benefizio ricevuto, che per speranza di riceverlo; ma l'avarizia degli uomini non virtuosi fa che si muoveno piú presto per speranza d'avere un benefizio solo, che per gratitudine di molti giá ricevuti. Pur questa cagione del benefizio è tant'ampla che par comprenda la maggior parte de l'altre.

SOFIA. Ed in quella quarta cagione de la medesima spezie, dimmi se v'è alcuna differenzia dagli uomini agli animali.

FILONE. Naturalmente gli uomini s'amano, come gli altri animali d'una medesima spezie; e massime quelli che sono d'una patria o terra; ma gli uomini non hanno cosí certo e fermo amore come gli animali. Ché li piú feroci e crudeli degli animali con quelli della sua spezie non usano crudeltá: il leone non rapina l'altro leone, né il serpe addenta con veleno l'altro serpe. Ma gli uomini piú mali e occisioni riceveno dagli altri uomini, che da tutti gli altri animali e altre cose contrarie de l'universo; piú uomini uccide l'inimicizia, l'insidia, il ferro umano, che tutto il resto de le cose accidentali e naturali. È cagione de la corruzione de l'amor naturale degli uomini l'avarizia e cura che hanno de le cose superflue: de le quali si genera inimicizia non solamente tra li distanti di diverse patrie, ma ancora tra quelli d'una medesima provincia, d'una medesima cittá, e d'una medesima casa, tra fratelli e fratelli, tra padre e figliuoli, tra marito e moglie. S'aggiungono con queste ancor altre superstizioni umane, che son cagione di crudeli inimicizie.

SOFIA. Máncati a dire de l'ultima cagione de l'amore, cioè de la compagnia: s'in quella è qualche differenzia tra gli uomini e gli altri animali.

FILONE. La compagnia e conversazione ha maggiore forza

ne l'amore e amicizia umana che in quello degli animali, per essere piú intrinseca; ché la favella la fa molto piú penetrativa negli corpi e negli animi, e se ben cessa per l'assenzia, rimane ne la memoria piú l'impressione che negli animali.

SOFIA. Ho inteso come tutte queste cinque cagioni d'amore, che si truovano negli animali irrazionali, si truovano ancor negli uomini; e la differenzia loro. Ma vorrei sapere s'è nissun'altra cagione d'amore negli uomini, che non si truovi negli animali.

FILONE. Due cagioni d'amore sono negli uomini, de le quali gli animali sono totalmente privati.

SOFIA. Dichiaramele.

FILONE. L'una è la conformitá de la natura e complessione de l'uno uomo con l'altro, che senza altra ragione ne la prima cognizione li fa diventare amici; e non trovandosi di tal amicizia altra cagione, si dice che si confanno di complessione; e in effetti è una certa similitudine o ver corrispondenzia armoniale de l'una a l'altra complessione. Come ancor si truova tra gli uomini odio senza cagion apparente; la qual deriva da dissimilitudine improporzionata de le lor complessioni. E l'astrologi dicono che questa amichevole conformitá procede da la simile posizione, o ver proporzionale, de li pianeti e segni celesti de la nativitá de l'uno e de l'altro; sí come la differenzia inimicabile de le complessioni deriva da la dissimile improporzionabile posizione celeste nei lor nascimenti. Questa cagione d'amore e amicizia conosciamo negli uomini, ma non negli animali.

SOFIA. Qual'è l'altra?

FILONE. L'altra è le virtú morali e intellettuali; che son quelle per le quali gli uomini eccellenti dagli uomini da bene son molto amati. E li meriti di quelle causano l'amore onesto, il quale è il piú degno di tutti: ché le persone umane, senza alcun'altra cagione, solamente per la virtú e sapienzia, efficacemente s'amano d'amore piú perfetto e piú fermo, che non per l'utile e per il delettabile. Ne le qual due tutte l'altre cinque cagioni d'amore s'intendeno. Questo solo è amore

onesto; e si genera de la retta ragione; e per questo non si truova negli animali irrazionali.

SOFIA. Ho inteso quante son le cause d'amore negli uomini e negli animali irrazionali. Ma veggo che tutte son proprie de li viventi, e niuna cade ne li corpi non viventi. E tu pur dici che l'amore non solamente è comune agli animali, ma ancor ad altri corpi insensibili; la qual cosa a me par strana.

FILONE. Perché strana?

SOFIA. Perché nissuna cosa si può amare, se prima non si conosce; e li corpi insensibili non hanno in sé virtú conoscitiva. Ancor, l'amor proviene da volontá o appetito, e s'imprime nel sentimento; li corpi insensibili né volontá né appetito né sentimento hanno: come adunque possono aver amore?

FILONE. Il conoscimento e l'appetito e, per consequente, l'amor è di tre modi: naturale, sensitivo e razional volontario.

SOFIA. Dichiarameli tutti tre.

FILONE. Il natural conoscimento, appetito o amore, è quel che si truova ne li corpi non sensitivi, come son gli elementi e li corpi misti degli elementi insensibili, come li metalli e spezie di pietre e ancor le piante, erbe o ver arbori; che tutti questi hanno conoscimento natural del suo fine e inclinazion natural a quello: la qual'inclinazione li muove a quel fine, come li corpi gravi di discendare al basso e i lievi d'ascendare a l'alto come a proprio luogo conosciuto e desiato. Questa inclinazione si chiama, ed è veramente, appetito e amor naturale. Il conoscimento e appetito, o vero amor sensitivo, è quel che si truova negli animali irrazionali, per seguir lor conveniente, fuggendo l'inconveniente: come cercare il cibo, il poto, la temperie, il coito, la quiete e simil cose; che bisogna prima conoscerle, e di poi appetirle o amarle, e appresso seguirle. Ché se l'animale non le conoscesse, non le desiderarebbe né l'amerebbe; e se non le appetisse, non le seguirebbe per averle; e non avendole, non potria vivere. Ma questo conoscimento non è razionale, né questo appetito o amore è volontario, ché la volontá non sta senza la ragione; ma son opere de la virtú sensitiva. E per questo li diciamo conoscimento e amor

sensitivo o, piú propriamente parlando, appetito. Il conoscimento e amor razionale e volontario si truova solamente negli uomini, perché proviene ed è administrato da la ragione; la qual fra tutti i corpi generabili e corruttibili solamente agli uomini è participata.

SOFIA. Tu dici che l'amor volontario è solamente negli uomini e non negli altri animali e corpi inferiori; e dici ancor che l'amor o appetito sensitivo è negli animali irrazionali e non ne li corpi insensibili; e dici che l'amore e appetito naturale è quel che solamente si truova ne li corpi inferiori insensibili. Voglio or intendere se quest'amor naturale si truova ancor forse negli animali, con l'amor sensitivo che propriamente hanno; e se si truova ancor questo amor naturale e il sensitivo negli uomini, insieme con l'amor volontario e razionale ch'è proprio loro.

FILONE. Hai ben dimandato; e cosí è, che con l'amor piú eccellente si truovano li manco eccellenti: ma con quel ch'è manco non sempre si truova il piú. In modo che negli uomini con l'amor razionale volontario si trova ancor l'amore sensitivo di seguir le cose sensibili, che convengano a la vita, fuggendo gl'inconvenienti, e si truova ancor in loro l'inclinazione naturale de li corpi insensibili: ché, cascando uno uomo di luogo alto, tenderá naturalmente al basso, come corpo grave; e negli animali si truova ancor questa inclinazione naturale, ché, come corpi gravi, cercano naturalmente il centro de la terra come luogo suo conosciuto e desiato di sua natura.

SOFIA. Che ragion hai tu di chiamar a coteste inclinazioni naturali e sensitive, amore? ché l'amor parrebbe propriamente affetto de la volontá; e la volontá negli uomini, fra tutti gl'inferiori, solamente si truova. L'altre chiamale inclinazioni o appetito, e non amore.

FILONE. Le cose si cognoscano per li suoi contrari, come dice Aristotile. La scienza de' contrari è una medesima. Se il contrario di questo è, e chiamasi, odio, questo si debbe ragionevolmente chiamare amore. Ché, sí come negli uomini l'odio volontario è contrario de l'amore, cosí negli animali l'odio

de le cose inconvenienti per la vita è contrario de l'amore de le cose convenienti per quella. E l'uno fugge l'animale, e l'altro segue; ché l'odio è cagione di fargliело fuggire, sí come l'amore è cagione di fargliело seguire. E ne li corpi irrazionali è amor naturale del grave al basso, e per quello il seguono, sí come fuggon l'altro per averlo in odio. E lo corpo lieve al contrario: che ama l'alto e odia il basso. E sí come in tutti si truova odio, cosí in tutti si truova amore.

SOFIA. Come può amare chi non conosce?

FILONE. Anzi conosce, poi ch'ama e odia.

SOFIA. E come può conoscere chi non ha ragione né senso né immaginativa, come sono questi corpi inferiori insensibili?

FILONE. Se ben non hanno in se medesimi queste potenzie conoscitive, sono dirizzati da la natura conoscitrice e governatrice di tutte le cose inferiori, o ver da l'anima del mondo, in una retta ed infallibil cognizione de le cose naturali, per sustenimento de le sue nature.

SOFIA. E come può amare chi non sente?

FILONE. Sí come da la natura li corpi inferiori son rettamente dirizzati in conoscere il suo fine e li suoi propri luoghi, cosí sono dirizzati da quella in amarli e appetirli, e nel muoversi per truovarli quando son da quelli separati. E sí come la saetta cerca rettamente il segno, non per sua propria cognizione, ma per la cognizione del saettante dal qual è dirizzata; cosí questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo e fine, non per lor propria cognizione, ma per la retta cognizione del primo creatore, infusa ne l'anima del mondo e ne l'universal natura de le cose inferiori. In modo che, sí come l'inclinazion de la saetta viene da cognizione amore e appetito artificiale, cosí quella di questi corpi irrazionali viene da cognizione e amor naturale.

SOFIA. Mi consuona la maniera de l'amore e de la cognizione che si truova in questi corpi morti. Ma vorrei saper se forse in essi si truova altr'amore o appetito di quel ch'hanno a li propri luoghi, come lo lieve a l'alto, il grave al basso.

FILONE. L'amor ch'hanno gli elementi e altri corpi morti a' suoi propri luoghi, e l'odio che hanno a li contrari, è come l'amor ch'hanno gli animali a le cose convenienti e l'odio che hanno a le inconvenienti; e cosí fuggono l'uno e seguono l'altro. È ancor quest'amore de la sorte di quel ch'hanno gli animali terrestri a la terra, e li marittimi a l'acqua, e li volatili a l'aere, e la salamandra al fuoco che si dice che nasce in quello e che v'abita dentro. Tale è l'amor degli elementi a li suoi propri luoghi. Oltre questa sorte d'amore, ti dico che negli elementi si truovano tutte l'altre cinque cagioni d'amor reciproco che abbiam detto truovarsi negli animali.

SOFIA. Tutte quelle?

FILONE. Tutte.

SOFIA. Dimmele distesamente.

FILONE. Principiarò da l'ultima, che è l'amor de la medesima spezie, perché è piú manifesta. Vederai che le parti de la terra, che si truovano fuora del tutto, con efficace amore si muovano per unirsi con tutta la terra. E cosí le pietre che si congelano ne l'aere prestamente cercano la terra. E li fiumi e l'altre acque, che si generano ne le concavitá della terra de li vapori che exalano e si convertano in acqua, incontinente che si truovano in quantitá suffiziente, corrono a trovar il mare e tutto l'elemento de l'acqua per l'amor ch'hanno a la spezie. E li vapor aerei o venti, che si generano ne la concavitá de la terra, si sforzano d'uscirne fuora con terremoti, desiderando trovar il suo elemento de l'aere, per l'amore ch'hanno a la spezie. E cosí il fuoco, che si genera qua giú, si muove per salir al luogo del suo elemento a la parte superiore, per l'amor de la spezie.

SOFIA. Intendo l'amor ch'hanno gli elementi a le sue proprie spezie. Dimmi de l'altre cagioni.

FILONE. Dirò de la penultima de le cinque cagioni de l'amore, ch'è la quarta de la societá, perché ancor è manifesta per essere proporzionata a' luoghi naturali.

SOFIA. E che altra societá si truova negli elementi e ne li tali corpi?

FILONE. A ognuno de li quattro elementi, cioè terra acqua aere e fuoco, piace la quiete appresso uno degli altri e non appresso gli altri. La terra fugge l'approssimazion del cielo e del fuoco, e cerca il centro ch'è il piú lontano dal cielo; e li piace star appresso a l'acqua e appresso a l'aere, di sotto ma non di sopra; ché trovandosi di sopra fugge al basso, e mai non riposa fin che non sia allontanata dal cielo piú che si può.

SOFIA. E perché lo fa? ché dal cielo vien ogni bene.

FILONE. Lo fa perciò che è la piú grave e grossa di tutti gli elementi, e, come pigra, li piace piú il reposo che a nissun degli altri; ed essendo sempre il cielo in moto continuo senza riposarsi mai, essa terra, per poter quietar, s'allontana da quel quanto piú può; e solamente nel centro, ch'è il piú basso, truova riposo, circondata da l'acqua da una parte e da l'aer da l'altra.

SOFIA. Ho inteso della terra. Dimmi de l'acqua.

FILONE. L'acqua ha ancora del grave e pigro, ma manco de la terra e piú degli altri; e per ciò essa ancor fugge dal cielo, per non muoversi con velocitá come fanno l'aere e il fuoco; cerca il basso e li piace star vicina a la terra, ma di sopra, e di sotto a l'aere, con li quali ha amore; e con il fuoco ha inimicizia e odio, e per quel il fugge e s'allontana da lui e non può patir di star seco senza compagnia degli altri.

SOFIA. Dimmi de l'aere.

FILONE. A l'aere per la sua leggerezza e suttilitá piace la natura e approssimazione celeste, e con leggerezza la cerca quanto può. E ascende a l'alto, non immediate appresso il cielo, perché non è di sustanzia tanto purificata quanto il fuoco, che piglia il primo luogo. E per ciò l'aere ama d'esser appresso il fuoco, sotto di lui; e ama ancor la vicinitá de l'acqua e de la terra, ma non può patir di stare di sotto di loro, se non di sopra; e con facilitá séguita il continuo moto circulare del cielo. Ed egli è amichevole al fuoco e a l'acqua: per essere questi due fra loro contrari e inimici, egli s'è messo in mezzo di loro come amico d'ambidui, perché non si possino danneggiare con guerra continua.

SOFIA. Manca saper del fuoco.

FILONE. Il fuoco è piú sottile, lieve e purificato di tutti gli elementi; e con nissuno di loro ha amore, se non con l'aere; la cui vicinitá gli piace, ma il stargli però di sopra. Ama il cielo, e non riposa mai ovunque si truova, fin che non li sia appresso. Quest'è l'amor sociale che si truova ne li quattro elementi.

SOFIA. Mi piace. Ma perché non hai in questo assegnata la cagione perché il fuoco è tanto caldo, e l'acqua tanto fredda? e le qualitá degli altri?

FILONE. Perché non appartiene a questa cagion d'amore; ma te la dirò, perché giovará a l'altre. Sappi che il cielo, col suo moto continuo e con li razi del sole e degli altri pianeti e stelle fisse de l'ottavo cielo, scaldano questo globo del corpo morto ch'empie tutto il concavo dentro dal cielo de la luna. E quella prima parte di questo globo, che è piú appresso il cielo, scaldandosi piú si purifica e molto s'assottiglia e si fa lieve e molto calda. E il suo calor è tanto, che consuma tutto l'umido e resta ancor secca: e questa è il fuoco. Stendendosi poi piú lontano questo caldo celeste in quella parte di questo globo che succede al fuoco, la fa ancor calda; ma non tanto che consumi l'umido. E quest'è l'aere; che è caldo e umido, e per lo caldo si purifica ancor e assottiglia e resta lieve poco manco che 'l fuoco, per essere men caldo. Quando giá si stende piú questo caldo celeste in questo globo oltra l'aere, non è tanto che faccia elemento caldo; anzi per la remozione del cielo resta freddo, ma non tanto ch'ei non li possi star l'umido. Resta ancor grave, per la grossezza che causa la frigiditá, e cerca il basso. E questo è l'elemento de l'acqua fredda e umida. Oltr'a questa, è tanta la frigiditá nel restante del centro di questo globo sotto l'acqua, che restringe tutto l'umido; e resta un corpo grossissimo, gravissimo, freddo e secco, com'è la terra. Sí che l'aere e il fuoco, che per la vicinitá recevono piú del caldo e beneficio celeste, ch'è la vita de li corpi inferiori, amano piú il cielo; e ovunque si truovano, se li approssimano e si muoveno seco nel suo continuo moto circulare. L'altri dui, terra e acqua, perché poco ricevono del caldo e

vita celeste, non l'amano cosí, né si approssimano a lui; anzi lo fuggano, per poter riposarsi quietamente, senza muoversi con lui continuamente e circularmente.

SOFIA. Essendo la terra il piú infimo e vile di tutti gli elementi, come tu dici, e piú lontano dal fonte de la vita che è il cielo; come, in quella, si generano tante diversitá di cose, piú che in nissun'altro elemento? come sono le pietre di tante maniere: alcune grandi nette e belle, altre chiare e molto preziose; e li metalli, non solamente grossi, come ferro e piombo rame, stagno e argento vivo, ma altri ricchi e lustri, come l'argento e l'oro; poscia tanta diversitá d'erbe, fiori, arbori e frutti, quanti produce la terra; e piú oltre, tanta moltitudine e deformitá d'animali, li quali tutti sono annessi a la terra. Ché, se ben nel mare, si truovano alcune piante e gran copia d'animali diversi, e cosí ne l'aere di quelli che volano, tutti però hanno riconoscimento a la terra, ed in quella massimamente si fermano; e, sopra tutto, in quella si genera l'umana generazione, di mirabil perfezione fra tutti i corpi che son sotto il cielo, la qual non si genera né colloca in nissuna altra sfera degli elementi. Come dunque dici tu che la terra è il piú vile e il piú mortificato di tutti quattro gli elementi?

FILONE. Se bene la terra, per essere lontanissima dal cielo, è in se medesima la piú grossa, fredda e bassa e piú aliena di vita, non di meno, per star nel centro unita, riceve unitamente in sé tutte l'influenzie e razi di tutte le stelle, pianeti e corpi celesti; e quivi si complessionano, talmente attraendo in quella la virtú di tutti gli altri elementi, che si vengono a complessionare di tante e tal maniere, che si generano tutte le cose che hai detto. La qual cosa nel luogo di nissuno altr'elemento non sarebbe possibile farsi, per non essere recettaculo comune unito di tutte le virtú celesti elementali. Ne la terra s'uniscono tutte, e per gli altri elementi solamente passano; ma non si fermano se non ne la terra, per la sua grossezza e per esser nel centro, ne la qual tutti i razi feriscano piú forti. Sí che questa è la propria e ordinaria moglie del corpo celeste; e gli altri elementi son sue concubine. Per ciò che in lei genera il cielo

tutta o ver la maggior parte de la sua generazione; ed ella si fa ornata di tante e sí diverse cose.

Sofia. Son satisfatta del mio dubbio. Torniamo al proposito. Dimmi de l'altre ragioni de l'amore degli uomini e animali: se si trovano negli elementi e altri corpi morti; com'è quella terza del benefizio, e la seconda della successione generativa, e la prima del desiderio e dilettazione de la generazione.

Filone. Quella del benefizio, in questi corpi elementari, è una medesima con quella de la successione de la generazione; però che il generato ama il generatore come suo benefattore, e il generatore ama il generato come recipiente del suo benefizio. Questa de la successione generativa si truova ben ne li generati dagli elementi. Ché tu vedrai le cose generate ne la regione de l'aere da li vapori ch'ascendan da la terra e dal mare; quando li vapori son umidi, si genera di quelli acqua, nieve e grandine. Le quali, come son generate, subbito con impeto amoroso descendono a trovare il mare e la terra lor madre; e, se li vapori son secchi, si fanno di quelli venti e cose ignee; e li venti cercano l'aere con sua spirazione; e l'igneo va piú alto cercando il fuoco: ognuno mosso da l'amore de la sua propria origine ed elemento generativo. Vedrai ancor le pietre e metalli generati da la terra, quando si truovano fuor di quella, con velocitá la cercano e non quietan mai fin che non son in quella, come cercan li figliuoli le madri, che con esse solamente s'acquietano. La terra ancor con amor li genera, li tiene e conserva. E le piante, l'erbe e l'arbori hanno tanto amore a la terra madre e generatrice loro, che mai senza corruzione si vogliano discostar da lei; anzi con le braccia de le radici l'abbracciano con affezione, come fanno i fanciulli le mamelle de le madri. Ed essa terra, come piatosa matre, con non piccola caritá ed amore non solamente li genera, ma sempre ha cura di nutrirli de le sue proprie umiditá, cavandosele de li suoi interiori a la sua superficie per mantenerli con quella, come fa la madre che cava il latte da le sue viscere a le mamelle per allattare i suoi figliuoli. Ancor quando manca a la terra umiditá per dare a loro, con preghi e supplicazioni

la domanda al cielo e a l'aere; e la compra e contratta con li suoi vapori che ascendono, de li quali si genera l'acqua pluviale per nutrir le sue piante e li suoi animali. Qual matre potrebbe essere piú piena di pietá e caritá verso i suoi figliuoli?

SOFIA. Certamente mirabil è una simil cura in un corpo senz'anima com'è la terra; e molto piú mirabil quella di colui che l'ha potuta far sí curiosa. Restami solamente a intendere de la prima cagion de l'amore negli animali, ch'è il desiderio e la dilettazion de la generazione: come questa si truovi negli elementi e corpi senz'anima sensitiva.

FILONE. Si truova l'amore generativo negli elementi e ne la materia di tutte le cose inferiori, piú copiosamente che in niuno degli altri.

SOFIA. Come, ne la materia? È forse la materia di tutte queste cose inferiori altra che questi quattro elementi? Noi pur vediamo che di questi si generano tutte l'altre cose generate.

FILONE. È ben cosí. Ma li medesimi elementi son ancor generabili: onde bisogna dir di che cosa si generano.

SOFIA. Di che? L'uno de l'altro. Vediamo che de l'acqua si fa aere, de l'aere acqua, e di fuoco aere, e di l'aere fuoco: e cosí ancor la terra.

FILONE. Ancor questo che dici è vero. Ma quelle cose che si generano degli elementi, li propri elementi son materia e fondamento che resta ne la cosa generata da loro, tutti quattro uniti virtualmente. Ma quando si genera l'uno de l'altro, non può essere cosí: ché quando il fuoco si converte in acqua, non resta il fuoco ne l'acqua, anzi si corrompe il fuoco e si genera l'acqua. E poi ch'è cosí, bisogna assegnare qualche materia comune a tutti gli elementi, ne la qual si possin fare queste lor transmutazioni. La qual essendo una volta informata in forma d'aere per suffiziente alterazione; lassando quella forma d'aere, piglia la forma de l'acqua; e cosí degli altri. Questa chiamano li filosofi materia prima; e li piú antichi la chiamano caos, che in greco vuol dir confusione: perché tutte le cose, potenzialmente e generativamente, son in quella insieme e in confusione; e di quella si fanno tutte, ciascuna da per sé, diffusamente e successivamente.

SOFIA. E che amor può cadere in cotesta?

FILONE. Questa, come dice Platone, appetisce e ama tutte le forme de le cose generate, come la donna l'uomo. E, non saziando il suo amor, l'appetito e 'l desiderio la presenzia attual de l'una de le forme, s'innamora de l'altra che li manca, e, lassando quella, piglia questa: di maniera che, non potendo sostenere insieme tutte le forme in atto, le riceve tutte successivamente, l'una doppo l'altra. Ancor possiede, in molte parti sue, tutte le forme insieme; ma ognuna di quelle parti, volendo goder de l'amore di tutte le forme, bisogna loro successivamente di continuo trasmutarsi de l'una ne l'altra; ché l'una forma non basta a saziar il suo appetito e amore, il qual escede molto la satisfazione, che una sola forma di queste non può saziare questo suo insaziabile appetito. E, sí come essa è cagion della continua generazion di quelle forme che gli mancano, cosí essa stessa è cagion de la continua corruzion de le forme che possiede. Per la qual cosa alcuni la chiamano meretrice, per non aver unico né fermo amore ad uno; ma quando l'ha ad uno, desidera lassarlo per l'altro. Pur con quest'adultero amore s'adorna il mondo inferiore di tanta e cosí mirabil diversitá di cose cosí bellamente formate. Sí che l'amor generativo di questa materia prima, e il desiderio suo sempre del nuovo marito che li manca, e la dilettazione che riceve del nuovo coito, è cagion de la generazion di tutte le cose generabili.

SOFIA. Intendo ben l'amor e l'appetito e 'l desiderio insaziabile che sempre si truova in questa materia prima. Vorrei saper che amor generativo si può truovar ne li quattro elementi, poi che son tra loro contrari.

FILONE. L'amore che si suol trovare ne li quattro elementi, se ben son contrari l'un de l'altro, è cagion generativa di tutte le cose miste e composte da loro.

SOFIA. Dichiarami in qual maniera.

FILONE. Gli elementi per la sua contrarietá sono divisi e separati. Perché, essendo il fuoco e l'aere caldi e leggieri, cercano l'alto e fuggono il basso. Ed essendo la terra e l'acqua

freddi e gravi, cercano il basso e fuggono l'alto. Pur molte volte, per intercession del benigno cielo, mediante il suo moto e li suoi razi, si congiungono in amicizia. E in tal forma si mescolano insieme e con tale amicizia, che pervengono quasi in unitá d'uniforme corpo e d'uniforme qualitá. La qual amicizia è capace a ricevere, per la virtú del cielo nel tutto, altre forme piú eccellenti che nissuna degli elementi, in diversi gradi; restandovi pur gli elementi misti materialmente.

SOFIA. Qual sono queste forme che gli elementi, mediante la loro amicizia, ricevono? e quanti son li gradi loro?

FILONE. Nel primo grado e piú tenue de l'amicizia ricevono le forme de li misti non animate. Come son le forme de le pietre: alcune oscure e alcune piú chiare; e alcune lustre e preclare, ne le quali la terra pone la durezza, l'acqua la chiarezza, l'aere la diafanitá o vero trasparenzia, ed il fuoco la lustrezza o vero luciditá con li razi che si truovono ne le preziose pietre. Ancor resulta, di questa prima mistione amichevole de gli elementi, le forme de' metalli: alcuni grossi, come ferro e piombo; altri piú netti, come rame e stagno e argento vivo; altri chiari e belli, com'è l'argento e l'oro: negli qual tutti domina tanto l'acqua, che 'l fuoco li suol liquefare. In tutti questi, tant'è piú perfetta la forma del misto, pietra o ver metallo, quanto l'amicizia degli elementi è in essa maggiore e piú eguale. E quando l'amicizia di questi quattro contrari elementi è di maggior grado, e il suo amor è piú unito con maggior egualitá e con manco eccesso d'ognuno di loro; non solamente hanno le forme de la mistione, ma ancor ricevono forme piú eccellenti, come sono l'animate. E prima quelle de l'anima vegetativa; che causano ne le piante la germinazione, il nutrimento e il crescimento per ogni lato, e la generazione de le simili con la semenza e ramo del generante. E cosí si generano tutte le spezie de le piante: de le quali le manco perfette son l'erbe, l'arbori son piú perfetti. E tra loro, tant'è de l'anima vegetativa ogni spezie piú perfetta de l'altra e di piú eccellente operazione, quanto questi quattro contrari elementi si truovano in lei con maggior amore e con piú unitá ed equal amicizia.

E questo è il secondo grado de la lor amicizia. E quando l'amor degli elementi è maggiore, piú unito e piú eguale, non solamente ricevono le forme de la mistione e le forme de l'anima vegetativa di nutrizione, augumento e generazione, ma ancor ricevono di piú le forme de l'anima sensitiva col senso e moto locale e con la fantasia e appetito. E di questo grado d'amicizia si generano tutte le spezie degli animali terrestri, acquatici e volatili. E alcuni ne sono imperfetti, che non hanno moto niuno, né de li sensi, se non quel del tatto; ma gli animali perfetti hanno tutti li sensi e movimento. E tanto è l'una spezie piú eccellente de l'altra ne la sua operazione, quanto l'amicizia de li suoi elementi è maggior e di maggior unione ed egualitá. E questo è il terzo grado d'amor negli elementi. Il quarto e ultimo grado d'amor e amicizia che si truova negli elementi, è che, quando vengono nel piú eguale amor e ne la piú unita amicizia ch'è possibile, non solamente ricevono in sé le forme mistive, vegetative e sensitive con le motive, ma ancor si fanno capaci a participare forma molto piú lontana e aliena da la viltá di questi corpi generabili e corruttibili; anzi participano la forma propria de li corpi celesti et eterni: la qual è l'anima; che solamente, fra tutti l'inferiori, si truova ne la spezie umana.

SOFIA. E come fu possibile che l'uomo, essendo fatto di questi medesimi elementi contrari e corruttibili, abbi potuto sortir forma eterna e intellettuale, annessa a li corpi celesti?

FILONE. Perché l'amor de li suoi elementi è tanto eguale uniforme e perfetto, che unisce tutta la contrarietá degli elementi, e resta fatto un corpo remoto d'ogni contradizione e opposizione; sí come il corpo celeste, ch'è denudato d'ogni contrario: e per quello viene a partecipare quella forma intellettuale ed eterna, la qual solamente i corpi celesti suole informare.

SOFIA. Non ho mai inteso di tal amicizia negli elementi. So ben che, secondo la perfezione de la complession di quelli, la forma del composto viene ad essere piú o men perfetta.

FILONE. La complession degli elementi e la lor amicizia (come può stare li contrari uniti insieme senza litigio né con-

tradizione) non ti par vero amore e amicizia? Alcuni chiamano questa amicizia: armonia, musica e concordanzia. E tu sai che l'amicizia fa la concordanzia, sí come l'inimicizia causa discordia. E per questo il filosofo Empedocles dice che le cagioni de la generazione e corruzione in tutte le cose inferiori son sei: li quattro elementi, l'amicizia e l'inimicizia. Perché l'amicizia de li quattro elementi contrari causa tutte le generazioni de li corpi composti di quelli; e l'inimicizia loro causa la sua corruzione. Perché, secondo questi quattro gradi de la generazione d'amore che t'ho detto, ne li quattro elementi, che son causa de la generazione di tutt'i corpi composti ne li quattro gradi di composizione, hai da intendere altrettanti gradi d'odio, che son cagioni de la lor dissoluzione e corruzione. Sicché, come ogni male e rovina deriva da l'inimicizia di questi quattro elementi, cosí ogni bene e generazione viene da l'amore e amicizia loro.

Sofia. Mi piace il discorso che hai fatto ne le maniere e ragion de l'amore che si truova in questo mondo inferiore, cioè in tutte le cose generabili e corruttibili, cosí negli uomini come negli animali bruti, come ne le piante e ne li misti che non hanno anima alcuna, e cosí ne li quattro elementi e ne la materia prima, comune a tutti. E ben vegg'io che, sí come una spezie d'animali ama un'altra e s'accompagna con quella e un'altra odia e fugge, cosí ancor ne le piante si truovano alcune spezie amiche de l'altre: e nascono insieme; e quando son in compagnia germinano meglio; e d'altre son inimiche, ché, essendo appresso, si guastano. E vediamo li metalli, uno accompagnare l'altro nel suo minerale, e altro no; e cosí ne le pietre preziose. E vediamo la calamita tanto essere amata dal ferro, che, non ostante la grossezza e la gravezza del ferro, egli si muove e va a trovarla. E, in conclusione, io veggio che non è corpo alcun sotto il cielo, che non abbi amore, desiderio e appetito naturale, o sia sensuale o veramente volontario, secondo che tu hai detto. Ma ne li corpi celesti e ne l'intelletti spirituali mi parrebbe strano che si trovassi amore, non essendo in lor de le passioni di questi corpi generabili.

FILONE. Ne li corpi celesti e ne le cose intellettuali non si truova manco amore che negl'inferiori, anzi piú eminente e di maggior eccellenzia.

SOFIA. Vorrei saper a che modo. Perché la principal cagione e piú comune ch'io veggia de l'amore, è la generazione. E non essendo generazione ne le cose eterne, come può in loro essere amore?

FILONE. Non è generazion in loro, perché sono ingenerabili e incorruttibili. Ma la generazione degl'inferiori viene dal cielo come da vero padre; sí come la materia è la prima madre ne la generazione; e di poi li quattro elementi, massimamente la terra, ch'è la piú manifesta madre. E tu sai che non manco pien d'amore son li padri de la generazione che le madri; anzi hanno forse amor piú eccellente e perfetto.

SOFIA. Dimmi piú largamente di quest'amor paternal del cielo.

FILONE. In comune ti dico che, movendosi il cielo, padre de li generabili, nel suo moto continuo e circular sopra tutto il globo de la materia prima, e movendosi e mescolando tutte le sue parti, ella germina tutti li generi e spezie e individui del mondo inferiore de la generazione: sí come movendosi il maschio sopra la femina e movendo quella, ella fa figliuoli.

SOFIA. Dimmi questa propagazione piú particularmente e chiaramente.

FILONE. La materia prima, com'una femina, ha corpo, recipiente umiditá che la nutrisce, spirito che la penetra, calor naturale che la tempera e vivifica.

SOFIA. Dichiarami ciascuna.

FILONE. La terra è il corpo de la materia prima, ricettaculo di tutte l'influenzie del suo maschio, ch'è il cielo. L'acqua è l'umiditá che la nutrisce. L'aere è il spirito che la penetra. Il fuoco è il calor natural che la tempera e vivifica.

SOFIA. A che modo influisce il ciel la sua generazione ne la terra?

FILONE. Tutt'il corpo del cielo è il maschio che la copre e circonda con moto continuo. Ella, se ben è quieta, si muove

pur un poco per il movimento del suo maschio. Ma l'umiditá sua ch'è l'acqua, e il spirito suo ch'è l'aere, e il suo calor natural ch'è il fuoco, si muoveno attualmente per il moto celeste virile, secondo si muoveno tutte queste cose ne la femina al tempo del coito per il moto del maschio, se ben essa non si muove corporalmente, anzi sta quieta per ricevere il seme de la generazione del suo maschio.

SOFIA. Che seme porge il cielo ne la terra, e come lo può porgere?

FILONE. Il seme che la terra riceve dal cielo è la rugiada e acqua pluviale, che, con li razi solari e lunari e degli altri pianeti e stelle fisse, si genera ne la terra e nel mare tutte le spezie e individui de li corpi composti ne li quattro gradi di composizione, come t'ho detto.

SOFIA. Qual' son propriamente nel cielo li produttori di questo seme?

FILONE. Tutt'il cielo il produce col suo continuo moto, sí come tutto il corpo de l'uomo in comune produce il sperma. E del modo che 'l corpo umano è composto di membri omogenei, cioè non organizzati, ossa, nervi, vene, panniculi e cartilagini, oltra la carne ch'è un empimento come tra l'uno e l'altro; cosí il gran corpo del cielo ottavo è composto di stelle fisse di diverse nature; le quali si dividono in cinque grandezze e in un'altra sesta spezie di stelle nuvolose, oltre la sustanzia del corpo diafano del cielo, che continua ed empie fra l'una e l'altra.

SOFIA. E li sette pianeti, di che serveno ne la generazione di questo seme del mondo?

FILONE. Li sette pianeti son sette membri eterogenei, cioè organici, principali ne la generazione di questo seme, come ne l'uomo son quelli che generano il sperma.

SOFIA. Dimmeli distesamente.

FILONE. La generazione del sperma ne l'uomo depende, prima dal cuore, che dá li spiriti col calor naturale, il qual è formale nel sperma. Secondo, il cerebro dá l'umido, ch'è materia del sperma. Terzo il fegato, che tempera con suave

decozione il sperma e il rifá e augumenta del piú purificato del sangue. Quarto la milza, la qual, dopo che l'ha purificato con attraizione de le feccie melanconiche, l'ingrossa e lo rifá viscoso e ventoso. Quinto le reni, che con la propria decozione lo fanno pungitivo, caldo e incitativo, massimamente per la porzion de la collera che hanno sempre dal fiele. Sesto li testiculi, ne li quali il sperma riceve perfezione di complessione e natura seminale generativa. Il settimo e ultimo è la verga, che porge il seme ne la femina recipiente.

SOFIA. Intendo come questi sette membri organici concorrono ne la generazione del sperma virile. Ma che ha da far questo con li sette pianeti?

FILONE. Cosí concorrono li sette pianeti nel cielo, per la generazione del seme mondano.

SOFIA. In che maniera?

FILONE. Il sole è il cuor del cielo, dal qual deriva il calor naturale spirituale, che fa esalar li vapori de la terra e del mare e generare l'acqua e la rugiada, ch'è il seme: e li raggi e aspetti suoi la conducono; massimamente con la mutazione de li quattro tempi de l'anno che egli fa col suo moto annale. La luna è il cerebro del cielo, che causa l'umiditá che son il seme comune; e per le sue mutazioni si mutano i venti e descendano l'acque; fa l'umiditá de la notte e la rugiada, che è nutrimento seminale. Giove è il fegato del cielo, che col suo caldo e umido suave giova ne la generazione de l'acque e ne la temperie de l'aere e suavitá de' tempi. Saturno è la melza del cielo, che con la sua frigiditá e siccitá fa ingrossar li vapori, e congelare l'acque, e muover li venti che le portano, e temperare la resoluzione del caldo. Marte è il fiele e le reni del cielo, che col suo caldo eccessivo giova ne la ascensione de li vapori, e liquefá l'acqua e la fa fluire, e l'assottiglia e fa penetrativa, e li dá caldo seminale incitativo acciò che la frigiditá di Saturno e de la Luna non faccia il seme indisposto a la generazione per mancamento di caldo attuale. Venere è li testiculi del cielo. Questa ha gran forza ne la produzion de l'acqua buona e perfetta per la seminazione: ché la frigiditá e

umiditá sua è benigna, molto digesta e atta a causare la generazion terrestre. E, per la proporzione e approssimazione che hanno le reni con li testicoli ne la generazion del sperma, hanno li poeti finto Marte innamorato di Venere, perché l'uno dá l'incitazione e l'altro l'umido disposto al seme. Mercurio è la verga del cielo: qualche volta diretto e qualche volta retrogrado; alcuna volta causa attualmente le pioggie, alcun'altra l'impedisce. Si muove principalmente de la prossimazione del sole e de l'aspetti de la luna; come si muove la verga del desiderio e incitazion del cuore e de la immaginazione e memoria del cerebro. Sicché tu, o Sofia, vedi com'il cielo è perfettissimo marito de la terra: ché, con tutti li suoi membri organici ed omogenei, si muove e sforza di porgere in quella il seme e generar in essa tante belle generazioni e di tanta diversitá. Non vedi tu che non si continuaria una cosí somma diligenzia, cosí sottil provedimento, se non per un ferventissimo e finissimo amore che 'l cielo, come proprio uomo generante, ha a la terra e agli altri elementi e ad essa prima materia in comune, come a propria donna de la qual sia innamorato o ver maritato con lei? Ed ha amore a le cose generate, e cura mirabile del suo nutrimento e conservazione, come a propri figliuoli. E la terra e materia ha amore al cielo come a dilettissimo marito, o amante, e benefattore; e le cose generate amano il cielo come patre pio ed ottimo curatore. Con questo reciproco amore s'unisce l'universo corporeo, e s'adorna e sostiene il mondo. Che altra maggior demostrazione vuoi tu intendere de la comunitá de l'amore?

SOFIA. Mirabile è l'amor matrimoniale e reciproco de la terra e del cielo, e cosí quanto ha la terra de la proprietá de la moglie, e il cielo del marito, con li suoi sette pianeti, corrispondenti a li membri concorrenti ne la generazione del sperma de l'uomo. E giá ho inteso che ognuno di questi sette pianeti ha significazione, secondo gli astrologi, sopra uno de li membri de l'uomo, ma non de li appropriati a la generazione; anzi piú tosto hanno significazione sopra li membri esteriori de la testa fatti per servire a la cognizione sensibile e interiore.

Filone. È ben vero che li sette pianeti hanno significazione sopra li sette busi che son ne la testa, servienti al sentimento e cognizione, cioè: il sole sopra l'occhio destro, la luna sopra il sinistro, (perché ambidui son gli occhi del cielo); Saturno sopra l'orecchia destra e Giove sopra la sinistra (secondo altri al contrario); Marte sopra il destro buso del naso e Venere sopra il sinistro (e secondo altri il contrario); Mercurio sopra la lingua e bocca, perché egli è sopra la loquella e dottrina. Ma questo non toglie che, come dicono gli astrologi, non abbino ancora significazione sopra questi altri sette membri del corpo, concorrenti ne la generazione secondo t'ho detto.

Sofia. Per che cagione s'appropriano questi due modi di significazione parziali ne li membri umani?

Filone. Perché questi sette membri de la cognizione correspondono ne l'uomo a quelli sette de la generazione.

Sofia. A che modo?

Filone. Il cuore e il cerebro son nel corpo come gli occhi ne la testa; il fegato e la milza come le due orecchie; le reni e li testiculi come li due busi del naso. La verga è proporzionata a la lingua, in modo di posizione e in figura e in stendimento e recoglimento; ed è posta in mezzo di tutti, e in opera che, sí come movendosi la verga genera generazione corporale, la lingua la genera spirituale con la locuzione disciplinale, e fa figliuoli spirituali come la verga corporali. E il bacio è comune ad ambidui, l'uno incitativo de l'altro. E cosí come tutti gli altri serveno a la lingua ne la cognizione, ed ella è il fine de l'apprensione de l'esito di essa cognizione; cosí tutti gli altri deserveno a la verga ne la generazione, e in lei consiste il fine e l'esito loro. E sí come la lingua è posta fra le due mani, che sono strumenti d'esecuzione di quel che si conosce e che si parla; cosí la verga è posta fra li piedi, istrumenti del moto per approssimarsi a la femina recipiente.

Sofia. Ho inteso questa corrispondente proporzione de li membri conoscitivi de la testa a li membri generativi del corpo. Ma dimmi perché in cielo non si truovano similmente due maniere di pianeti correspondenti in cognizione e generazione, per fare la similitudine piú perfetta.

Filone. Il cielo, per la sua simplicitá e spiritualitá, con li membri e istrumenti medesimi de la cognizione genera le cose inferiori. In modo che 'l cuore e il cerebro, produttori del seme generativo del cielo, sono occhi con che vede, cioè il sole e la luna; il fegato e la melza, temperatori del seme, son le orecchie con che ode, cioè Saturno e Giove; le reni e li testiculi, perficienti del seme, son li busi del naso con che odora, cioè Marte e Venere; la verga, porgitrice del seme, è la lingua mercuriale guidatrice de la cognizione. Ma ne l'uomo e negli altri animali perfetti, se ben sono immagine e simulacro del cielo, non di meno fu di bisogno divider loro i membri conoscitivi da li generativi, e quelli mettere ne la parte superiore de la testa, e questi ne l'inferiore del corpo, corrispondenti però l'uno a l'altro.

Sofia. Di questo son satisfatta. Ma resto in dubio che tu hai comparato il cielo a l'uomo, e la materia e terra e altri elementi a la femina. E io ho sempre inteso che l'uomo è simulacro non solamente del cielo, ma di tutto l'universo corporeo e incorporeo insieme.

Filone. Cosí è la veritá: che l'uomo è immagine di tutto l'universo: e per questo li greci il chiamano microcosmos, che vuol dire piccol mondo. Niente di manco l'uomo, e cosí ogni altro animale perfetto, contiene in sé maschio e femina, perchè la sua spezie si salva in amendue e non in un sol di loro. E perciò non solamente ne la lingua latina uomo significa il maschio e la femina; ma ancor ne la lingua ebrea, antichissima madre e origine di tutte le lingue, Adam, che vuol dire uomo, significa maschio e femina, e nel suo proprio significato contiene ambidui insieme. E li filosofi affermano che 'l cielo sia solamente uno animale perfetto. E Pitagora poneva che in lui fusse destra e sinistra, come in ogni altro perfetto animale; dicendo che la metá del cielo da la linea equinoziale fino al polo artico, che noi chiamiamo tramontana, era la destra del cielo: perché da ditta linea equinoziale verso la tramontana vedeva maggior stelle fisse e piú chiare e piú numerose di quel che vedeva da l'equinoziale verso l'altro polo; e li pareva ancor che

causasse, negl'inferiori, maggiore e piú eccellente generazione in quella parte de la terra che ne l'altra. E chiama l'altra metá del cielo, quella che è da la linea equinoziale fino all'altro polo antartico, che da noi non è veduto, sinistra del cielo. Ma il filosofo Aristotile, confermando il cielo essere un animale perfetto, dice che egli non solamente ha queste due parti de l'animale, cioè destra e sinistra, ma che ancora, oltr'a queste, ha l'altre parti de l'animal perfetto, cioè: innanzi e dietro, che è faccia e spalle; alto e basso, che è testa e piedi. Perché nell'animale si truovano divise e differenti tutte queste sei parti; e la destra e la sinistra presupponeno l'altre quattro, senza le quali non potrebbero stare: perché la destra e la sinistra son parti de la larghezza del corpo de l'animale; e l'alto e il basso, cioè capo e piedi, son parti de la lunghezza, la qual naturalmente precede a la larghezza. Il dinanzi e quel dietro, cioè faccia e spalle, son parti de la profonditá del corpo de l'animale; la qual è fondamento de la longhezza e de la larghezza. Sicché, essendo destra e sinistra nel cielo, secondo che dice Pittagora, bisogna che si truovin in lui l'altre quattro parti de l'altre due dimensioni: capo e piedi, da la longhezza; e faccia e spalle, da la profonditá. Dice esso Aristotile non esser la destra del cielo il nostro polo, né la sinistra l'altro, come dice Pittagora: però che la differenzia e il miglioramento de l'una sopra de l'altra non sarebbe nel cielo medesimo, ma in apparenza a noi o in rispetto; o forse che ne l'altra parte, non conosciuta da noi, si truovan piú stelle fisse nel cielo e piú abitazioni ne la terra. (E a' tempi nostri l'esperienza de la navigazione de' portughesi e dei spagnuoli n'ha dimostrato parte di questo). Onde egli dice che l'oriente è la destra del cielo, e l'occidente la sinistra; e pone essere tutto il corpo del cielo un animale, il capo del quale è il polo antartico a noi occulto, e li piedi il polo artico de la tramontana. E a questo modo resta la destra ne l'oriente, e la sinistra ne l'occidente; e la faccia è quella parte ch'è da oriente in occidente; e le spalle, o ver il dietro, è quella parte ch'è da l'occidente a l'oriente di sotto. Sicché, — essendo tutto l'universo un uomo, o ver un animale che contiene maschio e

femina, ed essendo il cielo un de li dui perfettamente con tutte le sue parti, — certamente puoi credere ch'è il maschio, o l'uomo; e che la terra e la materia prima, con gli elementi, è la femina; e che questi son sempre ambidui congiunti in amore matrimoniale, o ver in reciproca affezione de dui veri amanti, secondo t'ho detto.

SOFIA. Mi piace quel che m'hai detto d'Aristotile, de l'animalità del cielo e de le sue sei parti, naturalmente differenti ne l'animale che ne le piante. Se ben si truova [ne le piante] differenzia di capo e piedi: ché 'l capo è la radice, e li piedi le frondi: che in questo è animal a riverso, in quel de l'alto al basso. Non si truovano però in loro le differenzie de l'altre parti; però che non hanno faccia né spalle, né destra né sinistra. Ma in questo che dice Aristotile, che l'oriente è la destra del cielo e l'occidente la sinistra, m'occorre un dubio: che l'oriente né l'occidente non è uno a tutti l'abitatori de la terra; anzi l'oriente nostro è occidente agli altri che abitano di sotto di noi, che si chiamano antipodi; e il nostro occidente è oriente a loro; e tutte le parti de la rotonditá del cielo, dal levante al ponente, son a certi abitatori de la terra oriente e a cert'altri occidente. Qual adunque di questi orienti sará la destra? e perché un piú che l'altro? e se ogni oriente è destra, uno medesimo sarebbe destra e sinistra? Solvimi questo che mi par dubbioso.

FILONE. Il tuo dubio, o Sofia, non è molto facile d'assolvere. Alcuni dicono che quell'oriente ch'è destra del cielo, è l'oriente di quelli che abitano in mezzo de la lunghezza de l'abitazion del mondo, dal levante al ponente; perché credano che la metá de la longhezza sia abitata, o ver terra scoperta, e che l'altra sia coperta da l'acqua.

SOFIA. Quest'è vero.

FILONE. Non giá, che non è vero! Perché noi sappiamo che la maggior parte de la rotonditá de la terra, dal levante al ponente, è scoperta; e che ognuna ha il suo oriente, e l'uno non debb'essere piú la destra che l'altro; massimamente che, quel che a uno è oriente, è occidente a l'altro. E a questo

modo un medesimo oriente sarebbe destra e sinistra, come hai detto. Per il che alcuni altri dicano che 'l segno Ariete è la destra del cielo, e il segno Libra la sinistra.

SOFIA. Per che ragione?

FILONE. Perché quand'il sole sta in Ariete ha gran possanza: e si generano allor tutte le piante, e ringiovanisce il mondo; e quando è in Libra, tutte si vanno seccando e invecchiando.

SOFIA. Se ben fusse cosí, non per questo Ariete sarebbe la destra, poi che non è sempre in oriente, ma qualche volta in occidente; e quando è oriente ad uno, è occidente a l'altro. E Aristotile dichiara che l'oriente è la destra.

FILONE. Ben li reprovi: massimamente per ciò che non a tutti l'abitatori de la terra il sole è cosí benivolo e benefattore, quando si truova in Ariete. Perché quelli de l'altra metá de la terra, che abitano di lá da l'equinoziale e veggono l'altro polo antartico, i quali si chiamano antictoni, riceveno il benefizio de la primavera quando il sole è in Libra, perché allora se li principia ad approssimare; e provano il mancamento de l'autunno quando è in Ariete, ché allora s'allontana da loro, al contrario di noi. Adunque la destra nostra sarebbe a loro sinistra. E pur la destra de l'animale con tutti è destra, e cosí la sinistra.

SOFIA. Senza dubbio è cosí: ché giá ho inteso che quelli che abitano di lá da la zona torrida hanno la primavera quando noi l'autunno; e hanno l'autunno quando noi la primavera. Pur ti prego, o Filone, non lasciare il mio dubio senza vera soluzione, se la sai.

FILONE. Quelli ch'hanno comentato Aristotile non hanno trovato alcun altro modo di solverlo che questi due; e, perché conoscevano la debilitá d'essa soluzione, s'afferrorno al manco inconveniente che poteron trovare. Tu, o Sofia, contentati di quel che essi, che piú di te sapevano, si contentorono.

SOFIA. Io mi diletto per il mio gusto e non per l'altrui; e veggio che tu sei men satisfatto di queste soluzion di me. E acciò ch'io m'acqueti, bisogna tu mi concedi che 'l tuo Aristotile ha errato; o veramente che truovi per darmi piú suffiziente risposta di questa.

FILONE. Poi che la mente mia è convertita in te, niun de li concetti miei ti può essere negato. Io altrimenti intendo Aristotile: il qual dichiara sottilmente l'opere di queste sei parti, cosí nel cielo come in ogni animale perfetto. Dice che l'alto, o ver capo, ch'è principio de la longhezza de l'animale, è quella parte onde prima depende la virtú del moto (ché certamente da la testa o cerebro vengano i nervi e spiriti motivi); e la destra è la parte onde il medesimo moto principia, secondo è manifesto ne l'uomo; e la faccia, o ver il dinanzi, è quella onde s'avvia il moto de la destra; l'altre tre parti son l'opposite di queste ne le tali operazioni.

SOFIA. Intendo questo. Veniamo al dubio.

FILONE. Dice Aristotile che la destra è quella parte onde si leva il sole e l'altre stelle e pianeti, cioè l'oriente. E questo dice non essere appropriato ad una parte segnata materialmente, ma in tutte virtualmente, in quanto son oriente e s'avviano verso occidente; e non al contrario, secondo il moto erratico degli pianeti, che è da occidente in oriente. Ché quel è moto sinistro e da la parte sinistra, ed è come il movimento imperfetto e debile de la mano sinistra ne l'uomo; sí come quel d'oriente in occidente, in qual si voglia parte del cielo, è moto destro e de la parte destra. Perché, essendo il capo del cielo il polo antartico e li piedi l'artico, come egli dice, bisogna che, — inviandosi tutt'il cielo sempre, e in ogni parte, d'oriente in occidente, — quel moto sia de la parte destra, e l'opposizione sia de la sinistra. E resta la faccia in quella parte che è fra oriente e occidente, di sopra, verso donde camina il cielo nel moto destro. E le spalle son quella parte che resta dietro de l'oriente; sotto del qual l'oriente si divide, come la mano destra da le spalle.

SOFIA. Mi piace intenderti. E secondo questo, nel cielo, solamente l'alto e il basso, o ver il capo e li piedi, son materialmente divisi: che uno è l'un de' poli, e l'altro è l'altro. L'altre quattro parti si divideno in modo formale de l'inviamento del moto. È cosí, Filone?

FILONE. Cosí è: e ben l'hai inteso.

SOFIA. Con tutto ciò, negli animali son pur tutte le sei parti materialmente divise e differenti. Dimmi perché fra lor è tal diversitá.

FILONE. Però che l'animale si muove drittamente da un luogo ad un altro, e le parti sue de la longhezza e larghezza son divise e differenti. Ma nel cielo, che si muove di moto circulare di se medesimo in se medesimo, e sempre volge sopra di sé, è necessario che queste parti in lui sien, materialmente, una medesima in l'altra medesima, e tutto nel tutto; e ne la forma e via del moto solamente si dividono. Per il che il capo e li piedi del cielo, che son li due poli, perché mai non si mutano l'uno ne l'altro son materialmente divisi, come negli animali.

SOFIA. Se un medesimo è oriente e occidente, segue che un medesimo è destra e sinistra.

FILONE. Non è cosí. Perché, ancor che materialmente un pezzo del cielo segnato sia ad alcuni oriente e ad altri occidente, niente di manco, secondo il moto che fa tutto il cielo e ogni parte, è oriente a tutti quando si truova nel suo oriente; e per la via del moto è sempre la destra e mai non è la sinistra. Però che mai si muove il cielo, né alcune delle sue parti, in contrario di quel moto destro, o vero a la riversa, come fanno li pianeti erratici sempre; — per la qual cosa il moto lor è sinistro; e si muoveno cosí a la riversa per contr'operare al moto destro celeste, per favorir i contrari inferiori, e per causare di lor la continua generazione.

SOFIA. T'ho inteso, e satisfatta resto del mio dubio. Pur vorrei ancor che mi dichiarassi a che modo dicon li filosofi che uno uomo solo è simulacro di tutto l'universo, cosí del mondo inferior de la generazione e corruzione, come del mondo celeste e del spirituale e angelico, o ver divino.

FILONE. Qualche cosa par che tu mi divertisca dal proposito, in che siamo, de l'universalitá de l'amore. Ma perché, in ogni modo, questo ha qualche dependenzia da questa materia, tel dirò sotto brevitá. Tutti questi tre mondi e' quali hai esplicati, generabile, celeste e intellettuale, si contengono ne l'uomo

come in microcosmos; e si truovono in lui non solamente diversi in virtú e operazione, ma ancor divisi per membri, parte e luoghi del corpo umano.

SOFIA. Insegnameli tutti tre particularmente.

FILONE. Il corpo umano si divide in tre parti (secondo il mondo), una sopra de l'altra. E de l'infima parte, la prima piú alta è da una tela o panniculo, che parte il corpo per mezzo ne la centura, che si chiama diafragma, fin basso a le gambe. La seconda piú alta è di sopra a quella tela fino alla testa. La terza piú alta è la testa. Quella prima contiene li membri de la nutrizione e de la generazione: stomaco, fegato, fiele, melza, miseraici, stantini, reni, testiculi e verga. E questa parte nel corpo umano è proporzionata al mondo inferiore de la generazione ne l'universo: e sí come in quello si generano de la materia prima i quattro elementi, fuoco, aere, acqua e terra; cosí in questa parte si generano, del cibo che è materia prima di tutti quattro gli umori: collera calda, secca e sottile, de la qualitá del fuoco; sangue caldo e umido, suavemente temperato, de la qualitá de l'aere; il flegma freddo e umido, de la qualitá de l'acqua; e l'umore malenconico, freddo e secco, de la qualitá de la terra. E sí come de li quattro elementi si generano animali che, oltre la nutrizione e augumento, hanno il senso e il moto, e le piante che non hanno senso né moto ma solamente nutrizione e augumento, e altri misti privati d'anima, senza senso né moto né nutrizione né augumento, ma sono come feccie degli elementi, cioè pietre, funghi, sali e metalli; cosí da questi quattro umori, generati in questa parte prima e inferiore degli umori, si generano membri che hanno nutrimento, augumento, senso e moto, come li nervi e panniculi, lacerti e muscoli, e altri che non hanno da sé senso né moto, come son l'ossa, le cartilagini e le vene. Ancora del cibo e degli umori si generano altre cose, che non hanno senso né moto né nutrizione né augumento, ma son feccie e superfluitá del cibo e degli umori, come son le feccie dure, l'orine, e li sudori e le superfluitá del naso e de l'orecchie. E sí come nel mondo inferiore si generano alcuni animali di

putrefazione, molti de' quali son velenosi, cosí de la putrefazione degli umori si generano di molte maniere, de' quali alcuni son velenosi. E sí come nel mondo inferiore, ultimatamente, con participazione celeste si genera l'uomo, che è animale spirituale; cosí, del miglior degli umori del vaporale e piú sottile, si generano spiriti sottili e purificati, li quali si fanno per participazione e ristorazione de li spiriti vitali, che son manenti sempre nel cuore; li quali son de la seconda parte del corpo umano correspondente al mondo celeste, secondo diremo.

SOFIA. Ho ben inteso la correspondenzia de la parte inferiore de l'uomo al mondo inferiore de la generazione e corruzione. Dimmi ora de la celeste.

FILONE. La seconda parte del corpo umano contiene quelli membri spirituali che son sopra la tela diafragma, fin alle canne de la gola: cioè il cuore e li dui polmoni, il destro e il sinistro; nel destro son tre particelle di polmone divise, e nel sinistro due. Questa parte corrisponde al mondo celeste. Il cuor è l'ottava spera stellata con tutto il celeste sopra d'essa, che è il primo mobile, che ogni cosa muove: egualmente, uniformemente, circularmente si muove, e ogni cosa corporea de l'universo col suo continuo moto sostiene; e ogni altro moto continuo, che si truova negli pianeti ed elementi, procede da lui. Cosí è il cuore ne l'uomo: che sempre si muove in moto circulare e uniforme, né mai si riposa, e col suo moto sostiene in vita tutt'il corpo umano, ed è cagion del moto continuo de li polmoni e di tutte l'arterie pulsanti nel corpo. Nel cuore si truovano tutti li spiriti e virtú umane, sí come in quel cielo si truovano tante stelle chiare e grandi, mezzane e piccole. E tante figure celesti son collegate a questo cielo primo mobile, [come] li sette pianeti erratici; i quali si chiamano cosí perché errano nel moto; ché qualche volta vanno ritti, qualche volta tornano indrieto, qualche volta in fretta e qualche volta adagio; e tutti seguitano il primo mobile. Cosí son li polmoni, che seguitano il cuore e lo serveno nel moto suo continuo; li quali polmoni, essendo spugnosi, si distendono e si ristringono, qualche volta in fretta e qualche volta adagio, come li pianeti

erratici. E sí come i principali loro al governo de l'universo son li dui luminari sole e luna, e di sopra col sole accompagnano tre pianeti superiori, Marte Giove e Saturno, e di sopra con la luna dui altri, Venere e Mercurio; cosí il destro polmone, piú principale, è simulacro del sole, e però tien seco tre particelle divise che procedono dal medesimo polmone. E il polmone sinistro, che significa la luna, ne tien due: e tutti fanno numero di sette. E sí come il mondo celeste sostiene con i suoi raggi e moto continuo questo mondo inferiore, partecipandoli con quegli il calor vitale, la spiritualitá e 'l moto; cosí questo cuor, con li polmoni, sostiene tutto il corpo con l'arterie, per le quali participa in tutto il suo calore e li suoi spiriti vitali e il suo continuo moto. Sí che in tutto la similitudine è perfetta.

SOFIA. Mi gusta questa correspondenzia del cuore e de li membri spiritali col mondo celeste, e le sue influenzie nel mondo inferiore. Se mi vuoi ora compiacere, dimmi la correspondenzia del mondo spirituale nel corpo umano.

FILONE. La testa de l'uomo, che è la superior parte del corpo suo, è simulacro del mondo spirituale. Il quale, secondo il divin Platone (non longe d'Aristotile), ha tre gradi: anima, intelletto e divinitá. L'anima è quella da la qual proviene il moto celeste e che provede e governa la natura del mondo inferiore, come la natura governa la materia prima in esso. Questa ne l'uomo è il cerebro, con le sue due potenzie del senso e del moto volontario; le quali si contengano ne l'anima sensitiva, proporzionale a l'anima del mondo, provident e movente li corpi. Di poi è ne l'uomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma umana, correspondente a l'intelletto de l'universo, nel qual son tutte le creature angeliche. Ultimamente è ne l'uomo l'intelletto agente; e quando con quello si congiunge il possibile, si fa attuale e pieno di perfezione e di grazia di Dio, copulato con la sua sacra divinitá. Questo è quel che ne l'uomo corresponde al divin principio, dal qual tutte le cose hanno principio e in lui tutte si dirizzano e riposono come in ultimo fine. Questo ti debbe bastar, o Sofia, in questo

nostro famigliar parlamento, del simulacro de l'uomo con tutto l'universo, e come con ragione dagli antichi fu chiamato microcosmos. Molt'altre particulari similitudini ci sono, che sarebbeno prolisse e fuor del nostro proposito. Di questo che abbiamo detto, ce ne serviremo quando parlaremo del nascimento e origine de l'amore; e tu allora intenderai che non in vano le cose del mondo s'amano l'una l'altra, l'alte le basse e le basse l'alte, poi che son tutte parti d'un corpo correspondenti a una integritá e perfezione.

SOFIA. Trasportato n'ha il parlare, e discostato alquanto dal nostro proposito. Torniamo or al nostro intento, o Filone. Tu hai dimostrato, se bene t'ho inteso, quanto è l'amore che ha il cielo, a modo d'uomo generante, a la terra e a la prima materia degli elementi, come a propria donna recipiente la sua generazione. E non è dubio, secondo questo, che ancor il cielo non abbia amore a tutte le cose generate da la terra o ver da la materia degli elementi, come padre a propri figliuoli. Il qual amor si manifesta largamente ne la cura che egli ha in conservarle, premiarle, e ne' suoi nutrimenti; producendo l'acqua pluviale per nutrimento de le piante, le piante per nutrimento degli animali, l'uno e l'altro per nutrimento e servizio de l'uomo come primogenito, o principal suo genito. Esso muta li quattro tempi de l'anno, primavera, estate, autunno, inverno, per il nascimento e nutrimento de le cose e per temperare l'aere, per il bisogno de la vita loro e per egualare le complession loro. Ancor si vede che le cose generate aman il cielo, pietoso e vero padre, per la letizia ch'hanno gli animali de la luce del sole e de la venuta del giorno, e per la tristezza e raccoglimento ch'hanno per la tenebrositá del cielo con l'advenimento de la notte. Di questo son certa che mi sapresti dir molto piú. Ma a me basta quel che hai detto del reciproco amore del cielo e de la terra, come uomo e donna; e de l'amor d'ognun di loro verso le cose generate, come amor di padre e madre verso li figliuoli; e cosí [de] l'amore d'essi generati verso la terra verso il cielo, come di figliuoli a la madre e al padre. Ma quel che vorrei saper da te, è se

gli corpi celesti, oltr'a l'amore che hanno a le cose del mondo inferiore, s'amano reciprocamente l'uno l'altro. Però che, attento, ché fra loro non è generazione; la qual mi par potissima cagione de l'amore fra le cose de l'universo. Parrebbe per questo non dovesse essere fra loro il reciproco amore e la convertibile dilezione.

Filone. Se ben fra li celesti manca la recidiva e mutua generazione, non però manca fra lor il perfetto e reciproco amore. La causa principal che ne mostra in lor amore è la lor amicizia e armoniaca concordanzia, che perpetuamente si truova in loro; ché tu sai che ogni concordanzia procede da vera amicizia o da ver amore. Se tu contemplassi, o Sofia, la correspondenzia e la concordanzia de li moti de' corpi celesti (di quelli primi che si muoveno dal levante al ponente, e di quegli altri che si muoveno al contrario da ponente in levante; l'uno con moto velocissimo, l'altro con men velocitá; alcuni tardi e alcun'altri tardissimi; qualche volta si muoveno diretti e qualche volta retrogradi; e qualche volta stanno quieti in la stazione appresso la direzione, e ne l'altra appresso la retrogradazione; qualche volta si diverteno verso il settentrione, qualche volta verso mezzogiorno, qualche volta vanno per mezzo il zodiaco; e un di loro, qual è il sole, non si parte mai da quella via diritta del zodiaco, né mai va verso settentrione, né verso mezzogiorno, come fanno tutti gli altri pianeti); e se tu conoscessi il numero degli orbi celesti, per li quali son necessari li diversi moti: (le sue misure, le sue forme e posizioni, e' suoi poli, e' suoi epicicli, e' suoi centri ed eccentrici: un ascendente, l'altro discendente, uno oriental del sole, l'altro occidentale; con molt'altre cose, che sarebbe cosa longa da dire in questo nostro parlamento); — vedresti una sí mirabil corrispondenzia e concordia di diversi corpi e di difformi moti in una armonial unione, che tu restaresti stupefatta de l'advedimento de l'ordenatore. Qual dimostrazione di ver amore e di perfetta dilezione de l'uno a l'altro è maggiore, che vedere una sí suave conformitá posta e continuata in tanta diversitá? Pittagora diceva che movendosi li corpi

celesti generavano eccellenti voci, correspondenti l'una a l'altra in armoniaca concordanzia; la qual musica celeste diceva essere cagione de la sustentazione di tutto l'universo nel suo peso, nel suo numero e ne la sua misura. Assegnava ad ogni orbe e ad ogni pianeta qual sia il suono e la sua voce propria: e dichiara l'armonia resultante da tutti. E dice essere cagione, che da noi non è udita né sentita questa musica celeste, la lontananza del cielo a noi; o vero la consuetudine di quella, la quale fa che da noi non è sentita, come interviene a coloro che abitano vicino al mare, i quali non sentono il suo strepito, per la consuetudine, come quelli che di nuovo s'approssimano a esso mare. Essendo adunque l'amore e l'amicizia cagione d'ogni concordanzia, ed essendo ne li corpi celesti maggior concordanzia, piú ferma e piú perfetta, che in tutti li corpi inferiori, séguita che fra loro è maggiore e piú perfetto amore e piú perfetta amicizia che in questi corpi bassi.

SOFIA. La concordia e correspondenzia mutua e reciproca, che si truova ne li corpi celesti, me pare piú presto effetto e segno del loro amore, che cagion di quello; e io vorrei sapere la cagione di tale amore reciproco ne' cieli. Perché, mancando in loro la propagazione e successione generativa, che è la potissima causa de l'amore degli animali e uomini, de l'altre cause non veggo alcuna competerne a' celesti: non benefizio volontario de l'uno verso l'altro, ché le cose loro son ordinarie: manco l'essere d'una medesima spezie, ché, secondo ho inteso, ne' celesti non si truova spezie si come non si truova genere né propria individuazione, o vero, se vi si truova, ognuno de li corpi celesti è d'una propria spezie: né ancora per la societá, perché vediamo che, per l'ordine de' loro movimenti, qualche volta s'accompagnano, qualche volta si scompagnano, né l'uno debbe generare nuovo amore né l'altro nuova amicizia, perché son cose ordinarie senza inclinazione volontaria.

FILONE. Se ben non si truova ne' celesti alcuna delle cinque cause d'amore, comuni agli uomini e agli animali, vi si truovaranno forse quelle due proprie degli uomini.

SOFIA. A che modo?

Filone. La cagion principale de l'amore che si truova ne' corpi celesti è la conformitá de la natura, come negli uomini de le complessioni. Fra i cieli, pianeti e stelle è tal conformitá di natura ed essenzia, che ne' suoi moti ed atti si correspondeno con tanta proporzione, che, di diversi, si fa una unitá armoniale: il perché paiano piú tosto diversi membri d'un corpo organizzato che diversi corpi separati. E sí come di diverse voci, l'una acuta e l'altra grave, si genera un canto integro, suave a l'udito, del quale mancando una di quelle, tutto il canto o ver armonia si corrompe; cosí di questi corpi diversi in grandezza e in moto, gravi e lievi, per la proporzione e conformitá loro si compone d'essi una proporzione armoniaca, tale e tanto unita che, mancando la piú piccola particella, il tutto saria dessoluto. Sí che questa conformitá di natura è causa de l'amor de li corpi celesti, non solamente come diverse persone, ma come membri d'una persona sola, che, sí come il cuore ama il cerebro e gli altri membri e li provede di vita e calor naturale e spiriti, e il cerebro gli altri di nervi, sensi e moto, e il fegato di sangue e vene per l'amor che s'hanno l'uno a l'altro e che ognuno ha al tutto come parte sua: il quale amore escede ogn'amore di qual si voglia altra persona. Cosí le parti del cielo s'amano reciprocamente con conformitá naturale e, concorrendo tutti in una unione di fine e d'opera, si serveno l'un l'altro e accomodano nei bisogni in modo che fanno un corpo celeste perfettamente organizzato. Ancora in loro è l'altra cagione propria de l'amore degli uomini, che è per la virtú: ché, essendo ognuno de' corpi celesti di eccellente virtú, la qual è necessaria per l'essere degli altri e di tutto il cielo e [de] l'universo, conosciuta tal virtú dagli altri, essi amano per quella quegli altri. E anco dirò che l'amano per il beneficio che fanno, non proprio e particulare verso d'uno, ma universale in tutto l'universo, che, senza quello, tutto saria destrutto. E di questo modo s'amano gl'uomini virtuosi, cioè per ben che fanno ne l'universo, non per beneficio particulare, come è quel de le cose utili. Sí che, essendo li corpi celesti li piú perfetti degli animali, si truovano in loro le due cause

d'amore che si truovano negli uomini, i quali son la piú perfetta spezie degli animali.

SOFIA. Essendo, come tu dici, tanta efficacia d'amore fra li corpi celesti, non debbe essere vano quel che li poeti fingano de l'amore degli dèi celesti, come l'innamoramenti di Giove e d'Apolline, escetto che li poeti hanno posto questo amore lascivo, come di maschio a femmina, qualcuno matrimoniale e altri adulterini; e il mettono ancora generativo d'altri dèi: le qual cose son certamente molto aliene da la natura de li celesti, ma, come il vulgo dice, molte son le bugie de' poeti.

FILONE. Né i poeti hanno detto in questo cose vane né bugiarde, come tu credi.

SOFIA. Come no! Tu crederesti mai simili cose de li dèi celesti?

FILONE. Io le credo, perché l'intendo; e tu ancora, se l'intenderai, le crederai.

SOFIA. Fammele adunque intendere, perché io le creda.

FILONE. Li poeti antichi, non una sola, ma molte intenzioni implicorno ne' suoi poemi, le quali chiamano «sensi». Pongono prima di tutti per il senso litterale, come scorza esteriore, l'istoria d'alcune persone e de' suoi atti notabili degni di memoria. Di poi in quella medesima finzione pongono, come piú intrinseca scorza piú appresso a la medolla, il senso morale, utile alla vita attiva degli uomini, approvando gli atti virtuosi e vituperando i vizi. Oltre a questo, sotto quelle proprie parole significano qualche vera intelligenzia de le cose naturali o celesti, astrologali o ver teologali, e qualche volta li dui ovvero tutti li tre sensi scientifichi s'includeno dentro de la favola, come le medolle del frutto dentro le sue scorze. Questi sensi medullati si chiamano «allegorici».

SOFIA. Non piccolo artificio né da tenue ingegno mi pare complicare in una narrazione istoriale, vera o finta, tante e cosí diverse e alte sentenzie. Vorrei da te qualche breve esemplo, perché mi possa essere piú credibile.

FILONE. Credi certamente, o Sofia, che quelli antichi non meno hanno voluto esercitare la mente ne l'artificio de la si-

gnificazione de le cose de le scienzie che ne la vera cognizione di quella. E darottenne uno esemplo. Perseo, figliuol di Giove (per finzione poetica), amazzò Gorgone e, vincitore, volò nell'etere, che è il piú alto del cielo. Il senso istoriale è che quel Perseo figliuol di Giove, per la participazione de le virtú ioviali che erano in lui, over per geneologia d'uno di quelli re di Creta o d'Atene ovvero d'Arcadia, che furono chiamati Giove, amazzò Gorgone, tiranno in la terra, perché Gorgone in greco vuol dire «terra»; e, per essere virtuoso, fu esaltato dagli uomini fino al cielo. Significa ancor Perseo, moralmente, l'uomo prudente, figliuol di Giove, dotato de le sue virtú, il qual, amazzando il vizio basso e terreno, significato per Gorgone, salí nel cielo de la virtú. Significa ancor, allegoricamente, prima che la mente umana, figliuola di Giove, amazzando e vincendo la terrestreitá de la natura gorgonica, ascese a intendere le cose celesti alte ed eterne, ne la qual speculazione consiste la perfezione umana. Questa allegoria è naturale, perché l'uomo è delle cose naturali. Vuole ancor significare un'altra allegoria celeste: che, avendo la natura celeste, figliuola di Giove, causato col suo continuo moto la mortalitá e corruzione ne' corpi inferiori terrestri, essa natura celeste, vincitrice de le cose corruttibili, spiccandosi da la mortalitá di quelle, volò in alto e restò immortale. Significa ancora l'altra terza allegoria teologale, che la natura angelica, che è figliuola di Giove, sommo iddio, creatore di ogni cosa, amazzando e levando da sé la corporalitá e materia terrea, significata per Gorgone, ascese in cielo, però che l'intelligenzie separate da corpo e da materia son quelle che perpetuamente muoveno gli orbi celesti.

SOFIA. Mirabil cosa è poter mettere in cosí poche parole d'uno atto istoriale tanti sensi pieni di vera scienzia, e l'uno piú eccellente de l'altro. Ma dimmi, ti prego: perché essi non dichiarorono piú liberamente le loro dottrine?

FILONE. Hanno voluto dire queste cose con tanto artifizio e strettezza per molte cagioni. Prima, perché stimavano essere odioso a la natura e a la divinitá manifestare li suoi eccellenti

segreti ad ogni uomo; e in questo hanno certamente avuto ragione, perché dichiarare troppo la vera e profonda scienzia è commutare gli inabili di quella, nella cui mente ella si guasta e adultera, come fa il buon vino in tristo vaso. Del quale adulterio séguita universal corruzione de le dottrine appresso tutti gli uomini, e ognora si corrompe piú, andando d'ingegno inabile in ingegno inabile. La qual infermitá deriva da troppo manifestare le cose scientifiche; e al tempo nostro è fatta, per il largo parlare de' moderni, tanto contagiosa, che appena si truova vino intellettuale che si possa bevere e che non sia guasto. Ma nel tempo antico includevano i secreti de la cognizione intellettuale dentro le scorze fabulose con grandissimo artificio, acciò che non potesse intrarvi dentro se non ingegno atto a le cose divine e intellettuali, e mente conservativa de le vere scienzie e non corruttiva di quelle.

SOFIA. Mi piace questa ragione che le cose alte ed eccellenti agli alti e chiari ingegni s'abbino a raccommandare e negli non tali s'avvilischino. Ma dimmi l'altre cagioni de' figmenti poetici.

FILONE. L'hanno fatto ancora per quattro altre cagioni. L'una e seconda, per voler la brevitá, che in poche parole complicassero molte sentenzie; la qual brevitá è molto utile a la conservazione de le cose ne la memoria, massimamente fatta con tal artifizio che, ricordando un caso istoriografo, si ricordassero di tutti i sensi dottrinali inclusi in quello sotto quelle parole. La terza, per mescolare il dilettabile istoriografo e fabuloso con il vero intellettuale, e il facile con il difficile talmente che, essendo prima allettata la fragilitá umana da la dilettazione e facilitá de la fabula, gl'intrasse in mente con sagacitá la veritá de la scienzia; come si sogliono amaestrar i fanciulli ne le cose disciplinali e virtuose, principiando per le piú facili, massimamente possendo star tutto insieme, l'uno ne la scorza, l'altro ne la medolla, come si truovano ne le finzioni poetiche. La quarta è per la conservazione de le cose intellettuali, che non si venghino a variare in processo di tempo ne le diverse menti degli uomini, perché, ponendo le tali senten-

zie sotto queste istorie, non si posson variare da li termini di quelle. Ancora, per piú conservazione, hanno espressa l'istoria in versi ponderosi e osservantissimi, acciò che facilmente non si possino corrompere, perché non può patire la misura ponderosa il vizio, in modo che né la indisposizione degl'ingegni né la incorrezione degli scrittori facilmente può adulterare le scienzie. L'ultima, e prima, è perché con un medesimo cibo potessero dar mangiare a diversi convitati cose di diversi sapori: perché le menti basse possono solamente pigliare degli poemi l'istoria con l'ornamento del verso e la sua melodia; l'altre piú elevate mangiano, oltr'a questo, del senso morale; e altre poi piú elevate posson mangiare, oltr'a questo, del cibo allegorico, non sol di filosofia naturale, come ancora d'astrologia e di teologia. Giuntasi con questo un altro fine, cioè che, essendo questi poemi cosí cibo comune ad ogni sorte d'uomini, è cagione d'essere perpetuato ne la mente de la multitudine che le cose molto difficili pochi son quegli che le gustino, e de li pochi presto si può perdere la memoria, occorrendo una etá che facesse deviare gli uomini da la dottrina: secondo abbiamo veduto in alcune nazioni e religioni, come negli greci e negli arabi, i quali, essendo stati dottissimi, hanno quasi del tutto perso la scienzia. E giá fu cosí in Italia al tempo de' goti: di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente. Il rimedio di questo pericolo è l'artifizio di mettere le scienzie sotto li cantici fabulosi e istoriografi, che per la sua dilettazione e suavitá del verso vanno e si conservano sempre in bocca del vulgo, d'uomini, di donne e di fanciulli.

SOFIA. Mi piaceno tutte queste cause de' figmenti poetici. Ma dimmi: Platone e Aristotile, principi de' filosofi, perché uno di loro non volse (e se ben usò la fabula) usar il verso, ma solamente la prosa, e l'altro né verso né fabula usò, ma orazione disciplinale?

FILONE. Non rompeno mai le leggi i piccoli, ma solamente i grandi. Platone divino, volendo ampliare la scienzia, levò da quella una serratura, quella del verso; ma non levò l'altra de la fabula: sí ch'egli fu il primo che ruppe parte de la legge de

la conservazione de la scienzia; ma in tal modo la lassò chiusa col stile fabuloso, che bastò per la conservazione di quella. Aristotile, piú audace e cupido d'ampliazione, con nuovo e proprio modo e stile nel dire, vòlse ancor levar la serratura de la fabula e rompere del tutto la legge conservativa, e parlò in stile scientifico in prosa le cose de la filosofia. È ben vero che usò sí mirabil artificio nel dir tanto breve, tanto comprensivo e tanto di profonda significazione, che quel bastò per la conservazione de le scienzie in luogo di verso e di fabula. Tanto che, rispondendo egli ad Alessandro macedone, suo discepolo, il quale, gli aveva scritto, si maravigliava che avesse manifestato i libri sí secreti de la sacra filosofia, gli rispose che i libri suoi erano editi e non editi: editi solamente a quegli che gli hanno intesi da esso. Da queste parole notarai, o Sofia, la difficultá e artificio che è nel parlare d'Aristotile.

SOFIA. Io la noto; ma mi pare strano ch'egli dica che non l'intendeva se non chi l'ha intesi da lui, perché molti filosofi son stati di poi, che l'hanno intesi tutti o la maggior parte. Per la qual cosa questo suo parlare non solamente mi par mendace, ma ancora arrogante: perché, se li detti suoi son netti, debbeno esser intesi da' buoni intelletti, se ben fussero assenti; ché la scrittura non è per servir a' presenti, ma a quelli che son lontani in tempo e assenti da loro, e perché non potrá far la natura che tali ingegni possino intendere Aristotile per le sue scritture, senza averle intese da lui.

FILONE. Ben sarebbe strano questo detto d'Aristotile, se non avesse altra intenzione.

SOFIA. Che altra?

FILONE. Egli chiama audiente suo colui, l'intelletto del quale intende e filosofa al modo de l'intelletto d'esso Aristotile, in qualsivoglia tempo e terra che si truovi; e vuol dire che le sue parole scritte non fanno ogni uomo filosofo, ma solamente quello la cui mente è disposta a la cognizione filosofica, come fu la sua; e questo tale l'intendará, gli altri no, come interviene in quella filosofia il cui senso stá chiuso sotto finzione poetica.

SOFIA. Secondo questo, Aristotile non fece male a levare la difficultá del verso e de la fabula, poiché lasciò la dottrina con tanta altra serratura, che bastava per la conservazione de la scienzia ne le chiare menti.

FILONE. Egli non fece male, perché vi remediò con la grandezza del suo ingegno, ma diede bene audacia ad altri non tali di scrivere in prosa sciolta la filosofia, e d'una manifestazione in l'altra venendo in mente inatte è stato cagione di falsificarla, corromperla e ruinarla.

SOFIA. Assai mi hai detto di questo. Torniamo agli amori poetici de li dèi celesti: che ne dici tu di quegli?

FILONE. Tel dirò: ma prima hai da sapere che, quali, e di quante maniere son questi dèi poetici, e di poi saprai degli amori loro.

SOFIA. Tu hai ragione e però dimmi prima che dèi sono questi.

FILONE. Il primo dio appresso li poeti è quella prima causa produttiva, conservatrice di tutte le cose de l'universo, il quale comunemente chiamano Iuppiter, che vuol dire padre iuvatore, per essere padre iuvatore di tutte le cose, poi che di nulla le fece e li diede l'essere: e gli romani lo nominorono ottimo grande, perché ogni bene e ogni essere procede da lui, e gli greci lo chiamorno Zeys, che vuol dire vita, perché da esso hanno tutte le cose vita, anzi egli è vita d'ogni cosa. È ben vero che questo nome Iuppiter fu participato da l'onnipotente Dio ad alcune de le sue creature le piú eccellenti; e nel mondo celestiale sortí questo nome il secondo de li sette pianeti, chiamato Iuppiter per essere fortuna maggiore e di chiarissimo splendore e di ottimi effetti nel mondo inferiore e quello che migliori, piú eccellenti e meglio fortunati uomini faccia con la sua constellazione e influenzia; e nel mondo inferiore il fuoco elementale si chiama ancora Iuppiter, per essere il piú chiaro e il piú attivo di tutti gli elementi e come vita di tutte le cose inferiori: ché (secondo dice Aristotile) col calor si vive. Questo nome fu ancora participato agli uomini: ad alcuni eccellentissimi, grandemente iuvativi a la generazione umana, come fu quel

Lisania d'Arcadia che, andato in Atene e trovato quelli populi rozzi e di bestiali costumi, non solamente gli donò la legge umana ma ancora mostrò loro il culto divino, onde essi lo pigliorono per re e l'adoravano per dio, chiamandolo Iuppiter per la participazione de le sue virtú; similmente Iuppiter cretense, figliuolo di Saturno, che per l'amministrazione che fece in quelle genti, vietandoli il mangiare carne umana e altri riti bestiali e mostrandoli i costumi umani e le cognizioni divine, fu chiamato Iuppiter e adorato per dio, per essere al parer loro messo di Dio e formato da esso, il quale loro chiamavano Iuppiter.

SOFIA. Chiamavano forse li poeti questo sommo Dio per altro nome proprio.

FILONE. Propriamente il chiamavano Demogorgone, che vuol dire dio della terra, cioè de l'universo, o vero iddio terribile, per essere maggiore di tutti. Questo dicono essere il produttore di tutte le cose.

SOFIA. Doppo il sommo Dio, che altri dèi pongono i poeti?

FILONE. Pongono prima i dèi celesti, come sono Polo, Cielo, Etere e i sette pianeti, cioè Saturno Iuppiter Marte Apollo (o sia il sole) Venere Mercurio Diana (o sia la luna), i quali tutti chiamano dèi e dee.

SOFIA. Con qual ragione applicano la deitá a le cose corporee, come son queste celesti?

FILONE. Per la loro immortalitá luciditá e grandezza, e per la loro gran potenzia ne l'universo, e massimamente per la divinitá de l'anime di quelli, i quali sono intelletti separati da materia e corporeitá, puri e sempre in atto.

SOFIA. Stendesi piú il nome di Dio appresso gli antichi?

FILONE. Sí, che discende nel mondo inferiore; perché li poeti chiamano dèi gli elementi, mari, fiumi e le montagne grandi del mondo inferiore; chiamano a l'elemento del fuoco Iuppiter, a quel de l'aere Iunone, e all'acqua e al mare Nettunno, a la terra Ceres, e al profondo di quella Plutone, ed al fuoco misto combuante dentro la terra Vulcano, e cosí molti altri dèi de le parti de la terra e de l'acqua.

SOFIA. Questo è molto strano, che chiamino dèi li corpi non vivi né sensibili, privi de l'anima.

FILONE. Li chiamano dèi per la loro grandezza, notizia, opera e principalitá che hanno in questo mondo inferiore; ancor perché credevano essere ognuno di questi governato per virtú spirituale participativa de l'intellettual divinitá: ovvero (come sente Platone) che ognuno degli elementi abbi un principio formale incorporeo, per participazione del quale essi hanno le sue proprie nature, le quali chiama idee, e tiene che la idea del fuoco sia vero fuoco per essenzia formale e l'elementale sia fuoco per participazione di quella sua idea, e cosí gli altri. Non è adunque strano appropriare la divinitá alle idee delle cose: onde ancora ponevano divinitá su le piante, massimamente in quelle che son cibi piú comuni e piú utili agli umani, come Cerere a le biade e Bacco al vino, per l'universal utilitá e necessitá che hanno gl'uomini di quelle; però che ancor le piante hanno le sue proprie idee come gli elementi. E per questa medesima ragione chiamorono ancora dèi e dee le virtú, li vizi e passioni umane, perché (oltre che quelle per la loro eccellenzia e queste per la lor forza participino alquanto di divinitá) pure la principal causa è che ognuna de le virtú, ognuno de' vizi e ognuna de le passioni umane in universale ha la sua propria idea, per participazione de la quale piú e meno si truovano negl'uomini intensamente o ver remissamente; e per questo fra li dèi sono nominati fama, amore, grazia, cupiditá, voluttá, litigio, fatica, invidia, fraude, pertinacia, miserie e molte altre di quella sorte, per ciò che ognuna ha la sua propria idea e principio incorporeo (come t'ho detto), per il quale è nominata dio o dea.

SOFIA. Quando ben le virtú per la lor eccellenzia avessero idee, li vizi e cattive passioni a che modo le possono avere?

FILONE. Sí come fra li dèi celesti vi son alcune buone e ottime fortune, come Iuppiter e Venere, da' quali sempre dependono molti beni, e ancor vi sono alcuni cattivi che sono infortuni, come Saturno e Marte, da' quali ogni male deriva: cosí ancor fra le idee platoniche ci sono alcuni princípi di bene e di virtú, ed altre che son princípi di male e di vizi, perché

l'universo ha bisogno de l'uno e de l'altro per la sua conservazione; secondo il quale bisogno ogni male è bene, ché tutto quel che bisogna a l'essere de l'universo è certamente buono, poi che l'essenzia di quello è buona. Sí che il male e la corruzione son cosí necessari a l'essere del mondo come il bene e la generazione, che l'uno dispone l'altro, ed è via di quello. Non ti maravigliare adunque se cosí l'uno come l'altro ha principio divino d'immateriale idea.

SOFIA. Io pur ho inteso che li vizi e li mali consisteno in privazione, e dependono dal difetto de la materia prima e da la sua imperfetta essenzia potenziale; come adunque hanno princípi divini?

FILONE. Quando ben fusse cosí, secondo la via de' peripatetici, non si può negare che la medesima materia non sia produtta e ordinata da la mente divina, e che tutti li suoi effetti non siano dirizzati da la somma sapienzia, poi che son necessari a l'essenzia totale del mondo inferiore ed a l'essere umano. Onde le son appropriate da Dio proprie idee per loro princìpi, non materiali ma agenti e formali, che causano l'essere di queste cose imperfette e fondate in privazione ed entificate per il necessario essere de l'universo.

SOFIA. Mi chiamo satisfatta da questo. Torniamo al proposito, e dimmi: il nome di Dio appresso li poeti è piú comunicabile?

FILONE. Ultimamente l'hanno voluto comunicare particularmente agli uomini, ma solamente a quelli, i quali hanno avuto qualche virtú eroica e hanno fatto atti simili a li divini e cose grandi e degne di eterna memoria come le divine.

SOFIA. E per questa similitudine sola dánno il nome di dio agli uomini mortali?

FILONE. Da la parte che son mortali non li chiamano dèi, ma quella per la quale sono immortali, che è l'anima intellettiva.

SOFIA. Questa è in tutti gli uomini, e giá tutti non sono dèi.

FILONE. Non è in tutti eccellente e divina egualmente; ma per gli atti conosciamo il grado de l'anima de l'uomo, e l'anime di quelli, che ne le virtú e atti somigliano a divini, participano attualmente la divinitá e son come razi di quella. Onde con qual-

che ragione gli hanno chiamati dèi, e alcuni d'essi per la sua eccellenzia furono intitulati in nome di dèi celesti; come di Iuppiter Saturno Apollo Marte Venere Mercurio e Diana, cielo polo etere, e altri nomi di stelle fisse de le figure stellate dell'ottava sfera. Altri furono chiamati figliuoli di questi: come Ercole figliuolo di Giove, Nettunno figliuolo di Saturno; altri non tanto eccellenti son nominati di nome de li dèi inferiori, come Oceano e Terra, Cerere e Bacco e simili, o vero figliuoli di quelli de' quali d'alcuni il patre fu dio e la matre dea inferiore. E in questo modo son multiplicati li figmenti poetici degli uomini eroici chiamati dèi: perché, narrando la lor vita, atti e istoria, significano cose de la filosofia morale; quando poi li nominano de le virtú, de li vizi, de le passioni, significano cose de la filosofia naturale; e nominandoli de' nomi degli dèi inferiori del mondo de la generazione e corruzione dimostrano l'astrologia e scienza de' cieli, e nominandoli de' nomi degli dèi celesti significano la teologia di Dio e degli angeli. Sí che queste finzioni furono ingegnose e d'alta sapienzia ne la multiplicata nominazione degli dèi.

SOFIA. Ho assai de la natura degli dèi gentili e de la sua multifaria appellazione. Dimmi ora dei loro amori, che è il nostro intento, e come si può pensare in loro propagazione generativa e successiva geneologia, secondo pongono i poeti, non solamente in quegli uomini eroici, li quali chiamano dèi participativi, ma ancora negli dèi celesti e inferiori, ne' quali pare assurda cosa la lascivia, matrimoni e propagazione che narrano di loro.

FILONE. Giá tempo è di dichiararti qualche parte degli amori di quelli e de la loro generazione. Sappi, o Sofia, che ogni generazione non è propagazione carnale e atto lascivo: perché questo modo di generare è solamente negli uomini e negli animali, pure la generazione è comune in tutte le cose del mondo, dal primo dio fin a l'ultima cosa del mondo; eccetto che esso è solamente generatore e non generato, l'altre cose son tutte generate e la maggior parte ancora generatrici. E le piú de le cose generate hanno due princípi di sua generazione,

l'uno formale e l'altro materiale, ovvero uno dante e l'altro recipiente (onde i poeti chiamano il principio formale padre dante e il materiale madre recipiente); e per concorrere questi dui princípi ne la generazione d'ogni generato, fu di bisogno che l'un l'altro s'amassero e s'unissero mediante l'amore per produrre il generato, come fanno li padri e le madri degli uomini; e quando questa coniunzione de' due parenti del generato è ordinaria ne la natura, si chiama (appresso i poeti) matrimoniale, e l'uno si chiama il marito e l'altro la moglie: ma quando è coniunzione estraordinaria, si dice amorosa o ver adultera, e i parenti o sia genitori si chiamano amanti. Sí che tu puoi consentire gli amori, i matrimoni, le generazioni, parentadi e geneologie negli dèi superiori e inferiori senza ammirazione.

SOFIA. Io t'ho inteso, e mi piace questo fondamento universale negli amori degli dèi. Ma vorrei che piú particularmente mi dichiarasse gl'innamoramenti d'alcuno di loro, almeno i piú famosi, e le sue generazioni, e mi piaceria che tu facesse principio da la generazione di Demogorgone, che dici intendersi per il sommo e primo dio, perché ho inteso che egli ha fatto de' figliuoli per strano modo. Dimmi, ti prego, quel che tu senti di questo.

FILONE. Ti dirò quello che ho inteso de la generazione di Demogorgone. Dice Pronapide poeta nel suo *Protocosmo* che, essendo Demogorgone solamente accompagnato da l'eternitá e dal caos, riposandosi in quella sua eternitá sentí tumulto nel ventre del caos; onde per soccorrerlo Demogorgone distese la mano e aperse il ventre del caos, del quale uscí il litigio facendo tumulto con brutta e inonesta faccia; e voleva volare in alto, ma Demogorgone lo gittò al basso. E restando pure il caos gravato da sudori e sospiri focosi, Demogorgone non tirò a sé la sua mano fin che gli cavò ancora del ventre Pan con tre sorelle chiamate Parche; e parendo Pan a Demogorgone piú bello che nissun'altra cosa generata, lo fece suo mastro di casa e gli donò le tre sue sorelle per pedisseque, cioè servitrici e compagne. Vedendosi il caos liberato della sua gravezza, per comandamento di Demogorgone mise Pan ne la sua sedia.

Questa è la favola di Demogorgone; ancora che Omero nella *Iliada* applichi la generazione del litigio, o ver de la discordia, a Giove per figlia, de la qual dice, perché fece dispiacere a Giunone ne la natività d'Auristeo e d'Ercole, che fu gittata di cielo in terra. Dicono ancora che Demogorgone generò Polo, Fitone, Terra ed Erebo.

Sofia. Dimmi il significato in questa fabulosa generazione di Demogorgone.

Filone. Significa la generazione, ovvero produzione, di tutte le cose dal sommo Dio creatore; al qual dicono essere stata compagna l'eternitá, perché egli solo è il vero eterno, poi che è, fu e sará sempre principio e causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione temporale. Gli dánno ancora per compagna eterna il caos, che è (secondo dichiara Ovidio) la materia comune, mista e confusa di tutte le cose, la quale gli antichi ponevano coeterna con Dio; de la quale esso (quando li piacque) generò tutte le cose create come vero padre di tutte, e la materia è la madre comune a ogni generato: in modo che questi pongano solamente eterni e ingenerati li dui parenti di tutte le cose, l'uno padre e l'altro madre. Ma ponevano il padre causa principale e il caos causa accessoria e accompagnatrice; ché di questo medesimo modo pare sentisse Platone, nel *Timeo*, de la nova generazione de le cose per il sommo Dio produtte de la eterna e confusa materia. Ma in questo si potrebbero riprendere: perché, essendo Iddio produttore di tutte le cose, bisogna ancora che abbi produtto la materia de la quale sono generate; ma si debbe intendere che essi significano che per essere stato il caos in compagnia di Dio ne la eternitá, essere da lui produtto ab eterno, e che Dio producesse tutte l'altre cose di esso caos di nuovo in principio di tempo (secondo l'oppinione platonica); e chiamanla compagna, non ostante che sia produtta, per essere produtto esso caos ab eterno e trovarsi sempre mai in compagnia di Dio. Ma per essere compagna del creatore ne la creazione e produzione di tutte le cose, e sua consorte ne la loro generazione (poi che quello è stato immediate produtto da Dio, e l'altre cose tutte sono state produtte da Dio e da

quel caos o sia materia), esso caos con ragione si può chiamare compagna di Dio; ma per questo non manca che essa non sia ab eterno produtta da Dio, sí come Eva produtta da Adam gli fu compagna e consorte, e tutti gli altri uomini nati di tutti due.

SOFIA. Pare bene che in questa favola voglino significare la generazione de l'universo da Dio onnipotente, come da padre, e dal suo caos o sia materia, come da madre. Ma dimmi qualche cosa del significato ne le particularitá de la favola, cioè del tumulto nel ventre del caos, de la mano di Demogorgone, del nascimento del litigio e degli altri.

FILONE. Il tumulto che sentí Demogorgone nel ventre del caos è la potenzia e appetito de la materia confusa a la germinazione de le cose divise, la qual divisione causava e suol causare tumulto. Il stendimento della mano di Demogorgone per aprire il ventre del caos è la potestá divina che volse ridurre la potenzia universal del caos in atto diviso, ché questo è aprire il ventre de la gravida per cavarne fuora quello che v'è occulto dentro; e hanno finto questo straordinario modo di generazione con mano, e non con membro ordinario generativo, per demostrare che la prima produzione o creazione de le cose non fu ordenaria come la natural generazione solita e successiva doppo la creazione, ma fu strana e miracolosa, con mano d'ogni potenzia. Dice che quel che prima usci del caos fu il litigio, però che quello che prima usci de la prima materia fu la divisione de le cose, le quali in essa erano indivise, e nel suo parto con la mano e poter del padre Demogorgone furono divise. Chiama questa divisione «litigio» perché consiste in contrarietá, cioè fra li quattro elementi, che l'uno è contrario de l'altro; e gli figura brutta faccia perché in effetto la divisione e contrarietá è difetto, come la corcordia e unione è perfezione. Dice che il litigio volse salire in cielo e che fu gittato di cielo in terra da Demogorgone, perché nel cielo non è discordia né contrarietá alcuna (secondo li peripatetici), e per ciò li corpi celesti non son corruttibili, ma solamente gl'inferiori, per essere tra loro contrarietá: ché la contrarietá è causa de la corruzione; e per l'essere gittato di

cielo in terra si intende che 'l cielo è causa di tutte le contrarietá inferiori, e che esso è senza contrarietá.

SOFIA. Come la può adunque causare?

FILONE. Per la contrarietá degli effetti de' pianeti, stelle e segni celesti, e per la contrarietá de' moti celesti, uno da levante a ponente, l'altro da ponente a levante, un verso settentrione, l'altro verso mezzogiorno; e ancora per la contrarietá del sito de' corpi inferiori collocati ne la rotonditá del cielo de la luna, che li prossimi a la circumferenza del cielo sono leggieri e i lontani, approssimati al centro, son gravi: da la qual contrarietá depende ogn'altra contrarietá degli elementi. Potrebbe ancora significare quella oppinione antica e platonica che le stelle e pianeti sien fatti di fuoco per la loro luciditá, e il resto del corpo celeste d'acqua per la sua diafinitá e trasparenzia: onde il nome ebraico de' cieli, che è *sc'amaym* e s' interpreta *exmaini*, che vuol dire in ebraico « fuoco e acqua »; e secondo questo, il litigio e la contrarietá ne la prima creazione salirono in cielo perché son fatti di fuoco e d'acqua, ma non restorono lí successivamente, anzi furono gittati di cielo ad abitare continuamente in terra, ne la quale si fa la successiva generazione con la continua contrarietá.

SOFIA. Strano mi par che in cielo sien nature contrarie elementari, come fuoco e acqua.

FILONE. Se la materia prima è comune agl'inferiori e a' celesti (come senton costoro e Platone ancora), non è strano che qualche contrarietá elementale si truovi ancor nel cielo.

SOFIA. Come adunque non si corrompe, come fanno i corpi inferiori?

FILONE. Platone dice [che] i cieli da sé sono ancora corruttibili, ma la potenzia divina gli fa indissolubili: intende per le forme intellettuali in atto che gl'informano; ancora perché questi elementi celesti son piú puri e quasi anime degli elementi inferiori, né son misti nel cielo come negl'inferiori misti, ché 'l fuoco è solamente nei lucidi e l'acqua ne' trasparenti: di modo che, se ben il litigio in principio de la produzione del ventre del caos volse salire in cielo, fu niente di manco gittato nel mondo

inferiore, ove oggidí è la sua abitazione. Onde segue la fabula che, essendo pur in questo parto del litigio il caos gravato con sudori e sospiri focosi, seguitò la mano di Demogorgone, e trasse del suo ventre Pan con le sorelle Parche: intende per quegli affanni ne la nativitá del litigio le nature de' quattro elementi contrari, e per la gravazione intende la terra che è la piú grave, e per il sudore l'acqua, e per li sospiri focosi l'aere e il fuoco. E per la cagione e rimedio de la fatigazione di questi contrari la potenzia divina produsse del caos il secondo figliuolo, Pan, che in greco significa tutto, per il quale intende la natura universale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal caos e quella che pacifica i contrari e gli accorda insieme: onde Pan nacque dcppo il litigio, ché la concordia succede a la discordia e viene di poi di quella. Produsse ancora con lui le tre sorelle Parche, chiamate Clotos Lachesis e Atropos, le quali Seneca chiama fate: e per quelle intende tre ordini de le cose temporali, del presente, del futuro e del preterito. Le quali dice che Iddio fece seguaci de la natura universale, perché Clotos s'interpreta voluzione de le cose presenti ed è la fata che torce il filo che si fila di presente, Lachesis è interpetrata protrazione (che è la produzione del futuro) ed è quella fata che attende quel filo che resta per filare nella rocca, Atropos s'interpreta senza ritorno (che è il preterito che non si può tornare) ed è la fata che ha filato il filo giá raccolto nel fuso; e si chiamano Parche per il contrario, perché a nissun perdonano. Dice di Pan che fu posto su la sedia per comandamento di Demogorgone, perché la natura esercita l'ordine divino e la sua amministrazione ne le cose. Pói segue la generazione di Demogorgone a un sesto figliuolo chiamato Polo, che è l'ultima sfera che volge sopra i due poli artico e antartico, e un altro settimo chiamato Fitone, che è il Sole, e un altro ottavo che fu femmina, cioè la Terra, la quale è il centro del mondo. Questa terra dicono che ha parturita la notte, perché l'ombra de la terra causa la notte. Ancora intende per la notte la corruzione e privazione de le forme luminose, la quale deriva da la materia tenebrosa. Dicono che la Fama fu la seconda figliuola de la Terra, perché la terra

conserva la fama de' mortali dipoi che son sepolti in lei. Il terzo suo figliuolo dicono che fu Tartaro, cioè l'inferno, perché a l'inferiore ventre de la terra ritornano tutti i corpi generati. Dicono la terra aver parturito questi figliuoli e altri senza padre, però che questi son difetti e privazioni de l'essere, li quali dependono de la rozza materia e non da alcuna forma. L'ultimo figliuolo di Demogorgone fu Erebo, che vuol dire inerenzia, cioè la potenzia naturale inerente a tutte le cose inferiori, la quale è nel mondo basso la materia de' generabili, ed è cagione de la generazione e corruzione e d'ogni variazione e mutazione de' corpi inferiori, ed è ne l'uomo (che si chiama mondo piccolo) l'appetito e desiderio a l'acquisizione di tutte le cose nuove. Onde dicono che Erebo generò di molti figliuoli, cioè: Amore, Grazia, Fadiga, Invidia, Paura, Dolo, Fraude, Pertinacia, Egestá, Miseria, Fame, Querela, Morbo, Vecchiezza, Pallore, Oscuritá, Sonno, Morte, Caronte, Die ed Eter.

SOFIA. Chi fu la madre di tanti figliuoli?

FILONE. La notte, figliuola de la terra, de la quale generò Erebo tutti questi figliuoli.

SOFIA. Perché attribuiscano tutti questi figliuoli a Erebo e a la notte?

FILONE. Perché tutti questi derivano da la potenzia inerente e da le notturne privazioni, tanto nel gran mondo inferiore quanto nel piccolo umano.

SOFIA. Dimmi come.

FILONE. L'amore, cioè il desiderio, è generato da la inerente potenzia e dal mancamento, perché la materia (come dice il filosofo) appetisce tutte quelle forme de le quali è privata. La grazia è quella de la cosa desiderata o amata, la qual preesiste ne la mente desiderante, o ver ne la potenzia appetente. La fadiga è gli affanni e travagli del desiderante per arrivare a la cosa che appetisce. L'invidia è quella che ha il desiderante al possidente. La paura è quella che s'ha di perdere l'acquistato di nuovo, perché ogni acquisto si può perdere, ovvero di non poter acquistare quello che desidera; il dolo e la fraude sono mezzi d'acquistare le cose desiderate; la pertinacia è quella che usa

in seguitarle; l'egestá e miseria e fame sono i mancamenti de' desideranti. La querela è il loro lamento quando non possono avere quel che desiderano, ovvero quando perdano l'acquistato. Il morbo, senettú, e pallore son disposizioni de la perdita e corruzione delle cose acquistate per volontá o potenzia generativa. L'oscuritá e il sonno son le prime amissioni, ché la morte è l'ultima corruzione. Caronte è l'oblivione che séguita alla corruzione e perdita de l'acquistato. Die è la lucida forma a la quale può arrivare la inerente potenzia materiale, cioè la intellettiva umana, e ne l'uomo è la lucida virtú e sapienzia, a la quale la volontá de' perfetti e il suo desiderio si dirizza. Eter è il spirito celeste intellettuale, che è quel piú che può participare la potenzia materiale e la volontá umana. Ancora potria significare per questi dui figliuoli di Erebo, Die ed Eter, le due nature del cielo: la lucida de le stelle e pianeti, la quale si chiama die, e la diafana de l'orbe, la quale si chiama eter.

SOFIA. Che hanno a fare queste nature celesti con Erebo, che è la materia de' generabili e corruttibili, e come gli possono essere figliuoli?

FILONE. Però che molti degli antichi (e con lor Platone) affermano che queste nature celesti sien fatte di materia de' corpi inferiori, onde lor vengono a essere li piú eccellenti figliuoli di Erebo.

SOFIA. Mi basta quello che in breve hai detto de la generazione di Demogorgone; mancami solamente d'intendere de le cose pertinenti a l'amore, come l'innamoramento di Pan, secondo figliuolo di Demogorgone, con la ninfa Siringa.

FILONE. Fingono i poeti il dio Pan con due corna in testa tendenti al cielo; la faccia ignea, con la barba longa che gli pende sopra il petto; ha in mano una verga e una fistula con sette calami; ha indosso una pelle di diverse macchie macchiata; gli membri bassi aspri e rozzi, e li piedi caprini. Dicono che, venendo Pan in contenzione con Cupidine, essendo superato da lui, fu constretto amare Siringa vergine ninfa d'Arcadia, la quale. sequendola Pan ed essa fuggendolo, fu impedita dal fiume Ladone; onde ella domandando soccorso a l'altre ninfe, fu con-

vertita in calami, ovvero canne padulari; e odendo Pan, che la seguiva, il suono che il vento faceva percotendo in quei calami, sentí tanta suavitá d'armonia che, per la dilettazione del suono e per amore della ninfa, pigliò sette di quelli e con̄ cera li congiunse insieme e fece la fistula, suave istrumento da sonare.

SOFIA. Vorrei saper da te se li poeti in questo hanno significato qualche allegoria.

FILONE. Oltre il senso istoriale d'uno silvano d'Arcadia, il quale essendo innamorato si diede alla musica e fu inventore de la fistula con li sette calami congiunti insieme con cera, non è dubbio che ha un altro senso alto e allegorico, cioè che Pan, che in greco vuol dire «tutto», è la natura universale ordinatrice di tutte le cose mondane: le due corna che ha in fronte, che si stendono fin al cielo, sono li dui poli del cielo, artico e antartico; la pelle macchiata che ha indosso è l'ottava sfera piena di stelle; la faccia ignea è il sole con gli altri pianeti, che in tutti son sette, sí come ne la faccia son sette organi, cioè dui occhi, due orecchie, dui buchi del naso e la bocca, li quali (come di sopra abbiamo detto) significano gli sette pianeti; li capegli e la barba longa pendente sopra il petto sono i raggi del sole e altri pianeti e stelle, che pendono nel mondo inferiore per far ogni generazione e mistione; li membri bassi e rozzi son gli elementi e li corpi inferiori, pieni di grossezza e di rozzezza a rispetto de li celesti; fra' quali membri li piedi son caprini, perché li piedi de le capre non caminano mai per la via dritta, ma vanno saltando e traversando inordinatamente: tali sono i piedi del mondo inferiore e li suoi moti e trasformazioni d'una essenzia ne l'altra transversalmente senza certo ordine, de le quali rozzezze e inordinazioni son privi li corpi celesti. Questo è il significato della figura di Pan.

SOFIA. Piacemi: ma dimmi ancora il significato del suo amore con Siringa, che è piú del nostro proposito.

FILONE. Dicono ancora che questa natura universale, cosí grande potente eccellente e mirabile, non può essere priva di amore; e però amò la pura vergine e incorrotta, cioè l'ordine stabile e incorruttibile de le cose mondane, perché la natura ama

il meglio e il piú perfetto; il quale, seguitandolo egli, il fuggiva, per essere il mondo inferiore tutto instabile e sempre inordinatamente mutabile, con piedi caprini. La fuga de la qual vergine fece cessare il fiume Ladone, cioè il cielo che corre continuatamente come fiume; nel quale è ritenuta l'incorrotta stabilitá fuggitiva de li corpi generabili del mondo inferiore: ben che il cielo non sia senza continua instabilitá per il suo continuo moto locale; ma questa instabilitá è ordinata e sempiterna, vergine senza corruzione, e le sue deformitá sono con ordinata e armoniaca correspondenzia (secondo che di sopra abbiamo detta la musica e melodia celeste). Queste sono i calami de le canne del fiume, ne' quali fu convertita Siringa; ne' qual calami lo spirito genera suave suono e armonia, perché il spirito intellettuale che muove i cieli causa la sua consonante correspondenzia musicale. De' qual calami Pan fece la fistula con sette di loro, che vuol significare la congregazione degli orbi de' sette pianeti e le sue mirabili concordanzie armoniali: e per questo dicono che Pan porta la verga e la fistula con la quale sempre suona, perché la natura di continuo si serve de l'ordinata mutazione de' sette pianeti per le mutazioni continue del mondo inferiore. Vedi, o Sofia, come brevemente io t'ho detto il continente de l'amore di Pan con Siringa.

Sofia. Mi gusta l'innamoramento di Pan con Siringa. Vorrei ora sapere la generazione, matrimoni, adultéri e innamoramenti degli altri dèi celesti e quali sono le loro allegorie.

Filone. Ti dirò di quelli qualche parte sotto brevitá, perché il tutto sarebbe cosa lunga e fastidiosa. L'origine degli dèi celesti viene da Demogorgone e da li suoi dui nepoti, figliuoli di Erebo, ovvero, secondo che altri vogliono, suoi figliuoli propri: cioè di Eter e di Die sua sorella e moglie. Di questi dui dicono che nacque Celio, o ver Cielo; del quale nome appresso i gentili fu nominato Uranio, padre di Saturno, per esser tanto eccellente in virtú e di sí profondo ingegno, che pareva celeste e degno d'essere figliuolo di Eter e di Die, perché participava la spiritualitá eterea nel suo ingegno e la luce divina ne la sua virtú. L'allegorico di questo è assai manifesto, perché il cielo,

che circonda, cela e copre tutte le cose, è figliuolo di Eter e di Die, però che è composto di natura eterea ne la sua diafinitá sottile e spirituale e di natura lucida divina per le stelle luminose che ha; e l'eter si chiama padre per essere parte principal nel cielo, sí per la sua grandezza che comprende tutti gli orbi. Come ancora (secondo Plotino, di mente di Platone) perché penetra tutto l'universo, il quale pone essere pieno di spirito etereo; ma che li corpi lucidi sono membri particulari del cielo, a modo de la femmina che è parte de l'uomo, che è il tutto; come ancora per essere l'eter corpo piú sottile e spirituale che i corpi lucidi de le stelle e pianeti. Onde Aristotile dice che per essere le stelle di piú grossa e densa corporenzia che 'l resto del cielo, son capaci di ricevere e ritenere in sé la luce, la qual cosa non può far l'orbe per la sua trasparente sottilitá; e Plotino tiene essere tanta la sottilitá de l'eter che penetri tutti i corpi de l'universo, cosí superiori come inferiori, e che stia con loro ne' suoi luoghi senza augumento di luogo. Però che esso è spirito interiore, sostentativo di tutti li corpi senza accrescere la sua propria corporenzia: onde l'Eter ha proprietá di marito spirituale e Die di moglie piú materiale; de le quali due nature il cielo è composto.

Sofia. E di Cielo chi ne nacque?

Filone. Saturno.

Sofia. E quale fu la madre?

Filone. Saturno, re di Creta, fu figliuolo d'Uranio e di Vesta, ed essendo esso Uranio per la sua eccellenzia chiamato « cielo », Vesta sua moglie fu chiamata « terra », per essere cosí generativa di tanti figliuoli, e massimamente per Saturno, il quale fu inclinato a le cose terrestri e inventore di molte cose utili ne l'agricoltura. Ancora esso Saturno fu di natura tarda e malenconica, a modo de la terra; e allegoricamente la terra (come t'ho detto) è la moglie del cielo ne la generazione di tutte le cose del mondo inferiore.

Sofia. Essendo Saturno pianeta, come può essere figliuolo de la terra?

Filone. Una volta esso è figliuolo di Cielo, perché è il

primo pianeta e il piú approssimato al cielo stellato e [che] assolutamente si dice cielo e come padre circonda tutti i pianeti; però esso Saturno ha molte similitudini de la terra, prima nel colore piombale che tira al terriccio, di poi perché fra tutti i pianeti erratici esso è il piú tardo nel suo moto, siccome la terra fra tutti gli elementi è il piú grave. Tarda Saturno trenta anni a volgere il suo cielo, e Iupiter, poi che è il piú tardo degli altri, in anni dodici, e Marte in circa due, e il sole, Venere e Mercurio in uno anno, e la luna in un mese. Oltr'a questo, Saturno assomiglia a la terra ne la complessione che influisce, la quale è fredda e secca, come lui fa gli uomini ne' quali domina malenconici, mesti, gravi e tardi e di colore di terra, inclinati a l'agricoltura, edifici e offici terreni; ed esso pianeta domina ancora tutte queste cose terrene. Si dipinge vecchio, mesto, brutto, d'aspetto cogitabundo, mal vestito, con una falce in mano: però che fa tali gli uomini che da lui sono dominati, e la falce è instrumento de l'agricultura, a la quale li fa inclinati. Dá, oltre a questo, grand'ingegno, profonda cogitazione, vera scienzia, retti consigli e costanzia d'animo, per la mistione de la natura del padre celeste con la terrena madre; e finalmente da la parte del padre dá la divinitá de l'anima e da la parte de la madre la bruttezza e ruina del corpo: e per questo significa povertá, morte, sepultura e cose ascose sotto terra senza apparenzia e ornamento corporeo. Onde fingono che Saturno mangiava tutti i figliuoli maschi, ma non le femmine: però che esso corrompe tutti l'individui e conserva le radici terrene lor madri; sí che con ragione fu chiamato figliuolo di Cielo e de la terra.

SOFIA. E di Saturno chi fu figliuolo?

FILONE. Molti figliuoli e figliuole applicano i poeti a Saturno, come Cronos, che vuol dire tempo determinato o ver circuito temporale: come è ancora l'anno, che è il tempo del circuito del sole, che dicono esser figliuolo di Saturno, però ch' il maggior circuito temporale che l'uomo possa vedere ne la sua vita, e che sia di piú tempo, è il circuito di Saturno, che (come ho detto) si fa in trent'anni, ché quelli degli altri pianeti si fanno in piú breve tempo.

SOFIA. Qual fu la moglie di Saturno, madre di Cronos?

FILONE. Sua moglie, madre di Cronos e degli altri figliuoli, fu Opis sua propria sorella, figliuola di suo padre Cielo e di Terra sua madre.

SOFIA. Intendono forse altra cosa per Opis, che la vera moglie di Saturno re di Creta?

FILONE. L'allegoria è che Opis vuol dire opera, e significa il lavorio de la terra cosí ne l'agricultura come ne la fabrica de le cittá e abitazioni; la quale con ragione è moglie e sorella di Saturno: è sorella per esser figlia del cielo, il qual è causa principale de l'agricultura de la terra e de la terrena abitazione, in modo che li parenti (o ver genitori) di Opis son quegli medesimi di Saturno, cioè Cielo e Terra; è sua moglie perché Saturno produce le fabriche e l'agricultura come agente, e Opis come recettaculo paziente e materiale.

SOFIA. Che altri figliuoli ha avuto Saturno d'Opis?

FILONE. Plutone, che significa il centro de la terra chiamata inferno, e Nettunno, che significa l'abisso del mare, perché in tutti dui Saturno ha dominio. Altri figliuoli gli dánno i poeti; ma tornando a le cose celesti, che sono in nostro proposito, ti dico che Giove fu figliuolo di Saturno: il qual Giove è il pianeta piú basso che séguita Saturno, e ne l'ordine celeste succede a Saturno, del modo che successe Iuppiter re di Creta a suo padre Saturno; il qual Iuppiter ebbe il nome di questo eccellente e benigno pianeta per la sua benigna e nobil virtú, sí come suo padre per le sue similitudini giá dette. E participando questi dui re la natura di questi dui pianeti, furono nominati de li suoi nomi, come se quelli celesti fussero discesi in terra e fattosi uomini. Ancora s'assomigliorono a questi dui pianeti ne' casi intravenuti ad ognuno di loro da per sé e l'uno con l'altro.

SOFIA. Di Saturno hai giá detto; dimmi ora di Giove l'allegoria de' casi che gli son intervenuti con suo padre Saturno, e de li suoi propri ancora.

FILONE. Di qual caso d'esso vuoi tu ch'io dica?

SOFIA. Di quel che dicono che, quando Iuppiter nacque, lo

nascosero da suo padre Saturno, che amazzava tutti i suoi figliuoli.

Filone. L'allegorico è che Saturno è ruinatore di tutte le bellezze ed eccellenzie che pervengono nel mondo inferiore dagli altri pianeti, e massimamente di quelle che vengono da Giove che sono le prime e le piú illustre, come è la giustizia, la liberalitá, la magnificenzia, la religione, l'ornamento, il splendore, la bellezza, l'amore, la grazia, la benignitá, la libertá, la prosperitá, le ricchezze, le delizie, e cose simili; de le quali tutte Saturno è ruinatore e distruggitore. E quegli che hanno ne' suoi nascimenti Saturno potente sopra di Giove, è dannificatore di quegli e fa ruinare in loro tutte queste nobiltá, ovvero le offusca, sí come Iuppiter cretense, essendo fanciullo e debile di forze, fu nascoso da la malivolenzia di Saturno suo padre, che lo voleva uccidere per essere potente sopra di lui.

Sofia. E qual'è l'allegoria di quello che dicono che, essendo Saturno in prigione de' Titani, Iuppiter suo figliuolo con sufficienti forze il liberò?

Filone. Significano che, essendo Iuppiter forte ne la natività d'alcuno, ovvero in principio di qualche edifizio o abitazione ovvero opera grande, se si truova con buono aspetto superante Saturno, libera quel tale d'ogni calamitá miseria e prigionia, e reprime tutti i suoi infortuni.

Sofia. E quello che dicono, che Iuppiter, dipoi che ebbe liberato Saturno, il privò del regno e il confinò ne l'inferno, che significa?

Filone. Una volta l'istoria è che Iuppiter, dipoi che ebbe liberato il padre di prigione de' Titani, gli levò il regno e fecelo fuggire in Italia; e quivi regnò in compagnia di Iano, e principiò una terra dove ora è Roma, e cosí confinato morí. Li poeti chiamano inferno Italia, sí per essere a quel tempo inferiore a Creta, che esso re la reputava inferno a respetto del suo regno, come perché in effetto Italia è inferiore a la Grecia per essere piú occidentale, però che l'oriente è superiore a l'occidente: ma l'allegoria è che, essendo Giove piú potente che Saturno in qual si voglia persona o atto, esso leva il dominio di quel tale

a Saturno e lo fa restare inferiore in influenzia. Significa ancora universalmente che, regnando Saturno prima nel mondo de la generazione, conservando le semenze sotto terra e congelando il sperma in principio de la concezione degli animali, — che non di meno nel tempo de l'augumento e ornamento de le cose nate Giove è quello che regna ed è principale in questo, e levando il padre Saturno dal dominio, il confina ne l'inferno, che è i luoghi oscuri ne' quali si nascondono le semenze de le cose in principio de la generazione, sopra le quali semenze esso Saturno ha proprio dominio.

SOFIA. Mi consuonano queste allegorie de' casi intravenuti fra Giove e Saturno; e poiché queste hanno sottile significazione, tanto piú l'averanno quelle cose che si dicono de la virtú e vittoria di Giove e de la sua giustizia, liberalitá e religione.

FILONE. Egli è cosí che dicono che lui mostrò al vulgo il modo del ben vivere, vietandoli di molti vizi che avevono, però che mangiavano carne umana e sacrificavonla, ed egli gli levò da quella inumana consuetudine. Significa che Iuppiter celeste per la sua benignitá proibisce agli uomini ogni crudeltá e gli fa pietosi e gli prolonga e preserva la vita e gli difende da la morte, onde esso Giove in greco si chiama Zeys, che vuol dire vita; dicono ancora che egli ha dato legge e religione e constituiti templi, però che 'l pianeta Iuppiter porge tal cose agli uomini facendoli regolati, moderati e attenti al culto divino. Dicono che acquistò la maggior parte del mondo, la quale divise fra' suoi fratelli figliuoli parenti e amici, e per sé volse solamente il monte Olympo, nel quale faceva la sua residenzia; e gli uomini andavano a domandare li suoi retti iudici, ed egli faceva ragione e giustizia ad ogni aggravato: significano che quel pianeta di Iuppiter dá vittorie, ricchezze e possessioni con liberal distribuzione agli uomini gioviali, e che egli ha in sé una sustanzia netta e limpida natura, aliena da ogni avarizia e bruttezza, e che fa gli uomini giusti, amatori di virtú e di retti giudizi, e perciò in lingua ebraica si chiama *Sedech*, che vuol dire giustizia.

SOFIA. Tutte queste allegorie gioviali mi piaceno: ma che dirai, o Filone, de li suoi innamoramenti, non solamente matrimoniali con Iunone, ma ancora adulterini, che sono piú del nostro proposito?

FILONE. L'istoriale è che Iuppiter ha per moglie Iunone sua sorella, figliuola di Saturno e di Opis, nati tutti dui d'un medesimo parto, e che ella nacque prima: nell'allegorico alcuni tengono Iunone per la terra e per l'acqua, e Giove per l'aere e per il fuoco; altri pongono Iunone per l'aere e Iove per il fuoco, fra' quali pare che sia fratellanza e coniunzione; altri la pongano la luna; e ognuno accomoda le favole di Iunone a la sua oppinione.

SOFIA. E tu, o Filone, che intendi per Iunone?

FILONE. Intendo la virtú governatrice del mondo inferiore e di tutti gli elementi, e massimamente de l'aere, che è quello che circonda e ambisce l'acqua e che penetra la terra per tutto; ché l'elemento del fuoco non era conosciuto né concesso dagli antichi, anzi tenevono che l'aere fussi contiguo al cielo de la luna, se ben quella prima parte, per l'approssimazione de' cieli, per il loro continuo moto sia la piú calda. Onde (per l'universalitá de l'aere in tutto il globo, che è piú appropriato a Iunone) essa è la virtú governatrice di tutto il mondo de la generazione e degli elementi, sí come Giove è la virtú governatrice de li corpi celesti: ma s'appropria al pianeta Iuppiter perché è il piú benigno ed eccellente e il piú alto da poi di Saturno, che è il padre suo cioè l'intelletto che è produttore de l'anima celeste, e Opis sua madre, che è il centro de la terra e la materia prima. Iuppiter resta mezzo nel celeste, che è principio e padre degli altri pianeti e di Cielo e di sua sorella Iunone, [e] che contiene tutto quello che è dal centro de la terra fino al cielo; ed essendo contigui l'uno con l'altro si chiamano fratelli e si dice che sono nati d'uno medesimo parto per denotare che 'l mondo celeste e l'elementale furono insieme produtti da l'intelletto padre e da la materia madre (secondo dice Anassagora): conforme con la sacra Scrittura ne la produzione ovvero creazione del mondo, quando dice che d'un principio e semenza

de le cose creò Iddio il cielo e la terra. E dicono che Iunone uscí prima dal ventre de la madre, perché intendevono che la formazione di tutto l'universo principiasse dal centro e che fusse cosí successivamente, salendo fino a la circunferenzia ultima del cielo, come arbore che vada crescendo fino a la cima: conforme al detto del salmista, che dice, nel dí che creò Dio terra e cielo, che antepose ne l'ordine de la creazione l'inferiore al superiore corporeo. E si chiamano congiunti in matrimoni perché (come di sopra t'ho detto) il mondo celeste è vero marito del mondo elementale, che è la sua vera moglie, l'uno agente e l'altro recipiente; e si chiama Iunone perché giova, quasi come la derivazione di Giove, perché ambidui giovano a la generazione de le cose, l'uno come padre e l'altro come madre; tutta volta Iunone si dice dea de' matrimoni e lucina de le parturite, perché ella è virtú governatrice del mondo, de la coniunzione degli elementi e de la generazione de le cose.

SOFIA. Mi basta questo de la loro coniunzione. Dimmi ora de la loro generazione, di Ebe femmina e di Marte maschio.

FILONE. Fingono che stando Apollo in casa di Giove suo padre, diede mangiare a Iunone sua matrigna lattughe agreste fra l'altre cose: onde essa, essendo prima sterile, di subito s'ingravidò e parturí una figliuola chiamata Ebe, la quale per la sua bellezza fu detta dea de la gioventú e maritossi con Ercole.

SOFIA. Qual'è l'allegoria?

FILONE. Essendo il sole, che è chiamato Apolline, in casa di Giove suo padre, cioè in Sagittario che è il primo domicilio di Giove, e di lí fin a Pesce, che è il secondo segno di Iove nel zodiaco (e questo è da mezzo novembre fin a mezzo marzo), per il gran freddo e molta umiditá di essi mesi s'ingravidò Iunone, che è il mondo elementale: e questo s'intende quando si dice Apollo avergli dato mangiare lattughe agreste, le quali son molto fredde e umide, le quali due qualitá fanno ingravidare la terra, essendo sterile de l'autunno passato, e le radici de le semente de le cose principiano allora a pigliare virtú germinativa, che è vera concezione; ed ella viene a parturire

ne la primavera, che è passando il sole di Pesce in Ariete. E poiché allora ogni pianta è fiorita e ogni cosa ringiovenisce, perciò ella si chiama dea de la gioventú; ché in effetto Ebe è la virtú germinativa de la primavera, la quale è nata di Giove celeste e di Iunone terrestre ed elementale per intercessione del sole. E dicono maritarsi ad Ercole, perché gli uomini eccellenti e famosi in virtú si chiamano «Ercoli», perché la fama de tali uomini sempre mai è giovene, e mai non muore né s'invecchia.

SOFIA. Ho inteso di Ebe: dimmi di Marte loro figliuolo.

FILONE. Marte, come tu sai, è pianeta caldo e produce caliditá nel mondo inferiore; la qual caliditá, mescolata con l'umiditá, significata per Ebe, fa la generazione di questo mondo inferiore, che è significata per Iunone. Sí che questa figliuola e questo figliuolo parturí Iunone di Giove celeste, con i quali si fanno poi tutte le generazioni inferiori. Ancora dicono che sí come Ebe significa generazione universale del mondo, cosí Marte, che è comburente e destruente, significa la corruzione, la quale si causa massimamente dal gran caldo della state, che dissecca ogni umiditá; sí che questi dui figliuoli di Iove e di Iunone sono la generazione e corruzione de le cose con le quali il mondo inferiore si continua. E perché la corruzione non deriva dal principio celeste se non per accidente, perché la propria opera e intenzione è la generazione, perciò dicono che Iunone parturí Marte per la percussione de la vulva, perché la corruzione viene dal difetto e percussione de la materia, ma non da l'intenzione de l'agente.

SOFIA. Mi piace l'allegorico del matrimonio e de la legittima generazione di Giove e Iunone. Vorrei sapere qualche cosa de' loro innamoramenti e straordinarie generazioni, come quegli di Latona, d'Alcumena e d'altri.

FILONE. Dicono che Iove s'innamorò di Latona vergine e che l'ingravidò. La qual cosa sufferendolo aspramente Iunone, non solamente commosse contra di lei tutte le parti de la terra, in modo che nissuna la riceveva, ma ancora la fece perseguitare da Pitone, serpente grandissimo, che d'ogni luogo la scac-

ciava. Onde ella, fuggendo, venne ne l'isola di Delos, che la ricettò, e quivi parturí Diana e Apolline: ma Diana uscí prima, e aiutò la madre, facendo l'offizio di lucina nel nascimento d'Apolline; il quale, nato che fu, col suo arco e saette amazzò il detto Pitone serpente.

SOFIA. Dimmi l'allegorico.

FILONE. Significa che nel diluvio, e anche poco di poi, era l'aere tanto ingrossato per li vapori de l'acqua che copriva la terra, per le grandi e continue piogge che furono nel diluvio, che nel mondo non appariva luce lunare né solare, perché i lor raggi non potevono penetrare la densitá de l'aere. Onde dice che Latona (che è la circunferenzia del cielo, dove va la via lattea) era gravida di Giove, suo amante; e, volendo parturire ne l'universo il lume lunare e solare poi del diluvio, Iunone (che è l'aere, l'acqua e la terra), sdegnata per gelosia di quella gravidanzia, impediva con la sua grossezza e con li suoi vapori il parto di Latona e l'apparizione del sole e de la luna nel mondo, in modo che faceva che in niun luogo de la terra era ricevuta né potuta vedere. E oltra di questo, che Pitone serpente (che era la grande umiditá che restò del diluvio) la perseguitava con l'ascensione continua de' vapori che, ingrossando l'aere, non lasciava parturire i raggi lunari né solari; e chiama serpente quella superflua umiditá, perché era cagione de la corruzione de le piante e di tutti gli animali terrestri. Finalmente ne l'isola di Delos (dove prima si purificò l'aere per la siccitá de la salsedine del mare) Latona parturí Diana e Apolline, perché i greci tengono che primamente, poi del diluvio, in Delos apparisse la luna e 'l sole. E dicesi essere nata prima Diana, perché prima fu l'apparizione de la luna di notte, e di poi nacque Apolline, e apparse nel giorno seguente; in modo che l'apparizione de la luna dispose quella del sole, come se fusse stata lucina de la madre nel parto del fratello. E nato che fu Apolline, dicono che amazzò col suo arco e saette Pitone serpente; cioè il sole, come apparse, disseccò con i suoi raggi l'umiditá, che proibiva la generazione degli animali e de le piante.

SOFIA. Qual è l'arco di Apolline?

FILONE. Ti potrei dire che è la circunferenzia del corpo solare, de la quale escono raggi a modo di saette, ché le saette presuppongono l'arco. Ma in effetto l'arco d'Apolline è uno altro piú proprio, il quale ti dichiarerò quando parleremo de' suoi amori. E io potrei dirti una altra allegoria piú antica, dotta e sapiente, del nascimento di Diana e Apolline.

SOFIA. Dimmela, ti prego.

FILONE. Denota la loro produzione ne la creazione del mondo, conforme la maggior parte alla sacra Scrittura mosaica.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Scrive Moises che, creando Dio il mondo superiore celeste e l'inferiore terrestre (che 'l terrestre con tutti gli elementi era confuso e fatto uno abisso tenebroso e oscuro), e che spirando il spirito divino sopra l'acqua de l'abisso, produsse la luce; e fu prima notte e poi giorno, il dí primo. Questo significa la favola del parto di Latona, la quale è la sustanzia celeste, de la quale essendo innamorato Giove (che è il sommo Iddio creatore di tutte le cose), l'ingravidò dei corpi lucidi, in atto massimamente del sole e de la luna; e, non consentendo Iunone (che è il globo degli elementi, che era confuso), i corpi lucidi con li suoi raggi non la potevono penetrare, anzi erano rebuttati da ogni parte del globo. Oltra di questo, l'abisso de l'acqua (che è il serpente Pitone) impedí al cielo il parturire la sua luce del sole e de la luna sopra la terra. Finalmente in Delos isola (che è il discoperto della terra, che nel principio non era grande, posta a modo d'una isola dentro de l'acque) apparirono prima, però che, [per] la scopertura de l'acqua, l'aere non era quivi sí grosso. Onde ne la sacra creazione si narra che, doppo de' creati nel primo dí, la notte e il giorno furon creati nel secondo dí, e steso il firmamento etereo, che fu la divisione de l'aere, de l'acqua e de la terra; e di poi nel terzo dí fu scoperta essa terra, dando principio a la produzione de le piante; e nel quarto dí fu l'apparizione del sole e della luna sopra la terra giá scoverta, che è la figura del parto di Latona ne l'isola di Delos; nel quarto posto si denota essere

la loro gravidanzia del primo dí, e il parto e apparizione nel quarto dí, de' sei dí de la creazione. E dicono che Diana uscí prima e che fu lucina adiutrice ne la nativitá d'Apolline, perché la notte ne la creazione precedette al giorno e li raggi lunari principiorono a disporre l'aere a ricevere i solari. Apolline amazzò Pitone, che è l'abisso, perché il sole con li suoi raggi andò disseccando e scoprendo ognora piú la terra, purificando l'aere e digerendo l'acqua, e consumando quella umanitá indigesta che restava de l'abisso in tutto il globo, che impediva la creazione di tutti gli animali, se ben non proibiva quella de le piante, per essere piú umide. Onde nel quinto dí de la creazione, che fu il seguente alla apparizione de' luminari, furono creati gli animali volatili e aquatici, che erano li manco perfetti; e nel sesto e ultimo dí de la creazione fu formato l'uomo, come piú perfetto di tutti gl'inferiori, allora che 'l sole e il cielo giá avevano disposti talmente gli elementi e temperata la loro mistione, che si poté fare di quella [un] animale, nel quale si mescolasse il spirituale col corporale e il divino col terrestre e l'eterno col corruttibile in una mirabil composizione.

Sofia. Molto mi piace questa allegoria e la conformitá che ha con la creazione narrata ne la sacra scrittura mosaica, e quella continuazione de l'opera de li sei dí l'uno doppo l'altro; e veramente è da admirare poter nascondere cose sí grandi e alte sotto velame degli amori carnali di Iove. Dimmi ancor se in quelli di Alcumena è significazione alcuna.

Filone. La finzione è che Giove s'innamorò di Alcumena e usò con lei in forma d'Amfitrione suo marito, e di lei nacque Ercole; e tu sai che Ercole appresso li greci vuol dire uomo dignissimo ed eccellente in virtú, e questi tali nascono di donne ben complessionate, belle e buone, come fu Alcumena che fu onesta e formosa amatrice del suo marito; delle quali donne si suole innamorare Giove e influisce in quelle le sue ioviali virtú, in modo che concepiscano principalmente di esso Giove. E suo marito è quasi strumento de la concezione, e questo vuol dire che Iove usò in lei in forma d'Amfitrione suo marito: però che il seme d'Amfitrione, se non fussi la virtú e influenzia

di Giove, non era degno a poter generare di quella Ercule, il quale per le sue divine virtú, participate da Iove, fu vero figliuolo di Giove e figuralmente, o strumentalmente, di Amfitrione: e cosí s'intende di tutti gli uomini eccellenti, che si possono ancor chiamare Erculi, come quello chiarissimo figliuolo di Alcumena.

Sofia. Iove s'innamorò pur d'altri, ed èbbene di molti figliuoli: dimmi qualche cosa di quelli.

Filone. Molti altri innamoramenti applicano a Iove: e la causa è perché il pianeta Iove è amichevole da sé e inclina li suoi ad amicizia e amore, e ben che il suo amore sia l'onesto, non di meno avendo ne la divinitá de' nati sotto la sua influenzia (i quali i poeti chiamano suoi figliuoli) commerzio con alcuno degli altri pianeti, gli fa essere amatori de le cose oneste, miste con quelle de la natura di quel pianeta. Onde egli qualche volta dá un amore netto, puro, chiaro, manifesto e soave secondo la sua propria natura ioviale. E di questa maniera fingono che amasse Leda e che usasse seco in forma di cigno, perché il cigno è bianco, netto e chiaro e di soave cantare; e per questo essa Leda il prese e poi si truovò presa da lui e parturí d'esso Castore e Polluce in un parto, i quali si chiamorono figliuoli di Giove perché furono eccellenti in virtú, e cosí ancora Elena per la sua chiara bellezza a modo di cigno; e li dui fratelli furono convertiti da Iove nel segno di Gemini, per essere casa di Mercurio che dá la soave eloquenzia, significata per il soave canto del cigno, denotando che la puritá de l'animo con la dolcezza del parlare è gran causa d'amore e amicizia. Alcuna altra volta Iove dá il suo amore onesto, non cosí apparente e manifesto, ma nebuloso intrinseco e coperto, e perciò dicono che amò la figliuola di Inaco, la quale ebbe in forma di nuvola. E se Iuppiter ha commerzio con Venere, fa l'amore tendente al delettabile: onde pongono che egli amasse e ottenesse Europa in forma d'un bel toro. E se egli ha commerzio con Mercurio, dá amore tendente a l'utile, perché Mercurio è procuratore de le sustanzie: perciò dicono che egli amò e frui Danae in forma di pioggia d'oro, perché la liberale distribu-

zione de le ricchezze fa essere l'uomo amato da quegli bisognosi che la ricevono come pioggia. E avendo commistione col sole dá amore di stato, dominio e di grandi altezze; la qual cosa significano ponendo che amasse e usasse con Asterie in forma d'aquila. E mescolandosi con la luna fa uno amore tenero e pio, come quello de la madre ovvero de la nutrice al fanciullino: onde dicono che egli amasse e ottenesse Semele figliuola di Cadmo in figura di Beroe sua nutrice. Ed essendo complessionato con Marte fa uno amore caldo, focoso e comburente; e di tal modo dicono che amò e ottenne Egina in forma di fulgure. E avendo mescolamento con Saturno fa un amor misto d'onesto e brutto, in parte umano intellettuale e in parte rozzo e immondo: onde fingono che egli amasse e avesse Antiopa in forma di satiro, che ha le parti superiori d'uomo e l'inferiori di capra, perché il segno Capricorno è casa di Saturno. Ancora se Iove si truova in segno femminino dá amor femminile, e però dicono che amasse e avesse Calistone in forma di femmina. E se si truova in segno masculino, massime in casa di Saturno, cioè Aquario, dá amor masculino: onde fingono che esso amasse Ganimede fanciullo e che egli il convertisse in Aquario segno di Saturno. In tutti questi innamoramenti e altri di Giove ancora potrei dirti piú piene allegorie, ma le lascio, non essendo troppo importanti, per schifare prolissitá. Basta che tu sappi che tutti i suoi innamoramenti denotano maniere d'amori e d'amicizie che dependono da l'influsso di Iove in quegli che son dominati da lui ne le loro nativitá; il quale influsso quando il dá solo e quando accompagnato in diversi segni del cielo, denotando il numero grande de' suoi diversi figliuoli e l'istoria di quegli che participorono diversamente le virtú di Iove e le maniere di tale participazione.

Sofia. Assai abbiamo parlato degli amori di Giove: dimmi di quel famoso innamoramento di Marte suo figliuolo con Venere.

Filone. Giá di sopra hai saputo il nascimento di Marte de la percussione de la vulva di Iunone: che significa che 'l pianeta Marte è calidissimo, pungitivo e incitativo a la generazione

del mondo inferiore chiamato Iunone, ed è figliuolo di Giove perché è il pianeta che gli è prossimo inferiore di lui. E il pianeta Venere, secondo gli antichi, séguita in mezzo, di poi Marte, poscia séguita Mercurio, di poi il sole e di poi la luna: ma li piú moderni astrologi pongono il sole fra Marte e Venere. De la qual Venere diverse cose fingono i poeti. Qualche volta la chiamano magna, applicando le cose piú eccellenti de la natura a lei, e che ella è figliuola di Cielo padre e di Die madre: gli dánno per padre il cielo per essere Venere uno de li sette pianeti celesti, e per madre il dí per essere molto chiara, e quando è mattutina anticipa il dí e quando è vespertina il prolonga. Dicono che parturí il gemino amore di Iove e le tre sorelle chiamate Grazie: intendendo che l'amor negl'inferiori procede dagli dui parenti benigni chiamati fortune, da Iove fortuna maggiore e da Venere fortuna minore, ma Giove in luogo di padre per la superioritá ed eccellenzia masculina e Venere in luogo di madre per essere minore, più bassa e femminile. Ancora l'amore di Iove è onesto, perfetto e masculino, e quello di Venere è delettabile, carnale, imperfetto e femminile: onde fingono questo amore nato d'ambidui essere gemino, per essere composto d'onesto e delettabile, e anco perché il vero amore debbe essere gemino e reciproco ne' due amanti: onde generorono insieme le Grazie, perché l'amor non è mai senza grazia d'ambedue le parti. Dicono che questa Venere, venendo in casa di Marte, causò furie in quella; significando che quando ne la nativitá d'alcuno Venere si truova in uno de li suoi segni, che son case di Marte in cielo, cioè in Ariete o vero in Scorpione, senza furiosi amanti e d'ardente amore per la caldezza di Marte. E cosí è quando Venere ha aspetto con Marte, e la dipingono cinta del cesto, quando fa coniúgi e nozze, per significare il gran ligame e vinculo inseparabile che pone Venere fra i congiunti in amore; applicano a lei degli animali le colombe, per essere molto dedicate al coniugio amoroso, e de l'erbe il mirto sí per il soave odore sí perché sempre è verde come l'amore. Ancora perché, successivamente, il mirto ha le foglie a due a due, perché l'amore è sempre gemino e reciproco; ancora

il frutto del mirto è negro, a denotare che l'amore dá frutto maninconico e angustioso; de li fiori gli dánno la rosa per la sua bellezza e soave odore e anco per essere circundata di spine acute, perché l'amore è circundato di passioni, dolori e tormenti pungitivi.

SOFIA. Quella Venere che si dipinge nuda in mare, dentro una conca natante, è questa medesima?

FILONE. In effetto Venere umana fu una sola, figliuola di Iove e di Dione e fingono essersi maritata con Vulcano, ma in effetto fu maritata con Adone; e altri credono che prima si maritassi effettualmente con Vulcano e di poi con Adone. Questa fu regina in Cipri e tanto dedita a l'amore concupiscibile, che mostrò e fece lecito a le donne l'essere pubbliche; per la sua gran bellezza e relucente aspetto fu chiamata Venere, a similitudine de la chiarezza di quel pianeta, stimando che quella celeste influisca in questa, non solamente gran bellezza, ma ancora ardente lascivia, secondo è sua natura di causare nel mondo inferiore vita delettabile e generazione concupiscibile. Onde Venere in Cipri fu prima adorata per dea e templificata; ma li poeti sotto velame di questa molte cose finte hanno dette, che sono simulacro de la natura, complessione ed effetti di Venere celeste. E le sue eccellenti virtú sono significate sotto nome di Venere magna, figliuola di Cielo e di Die, come giá t'ho detto; ma la sua incitazione a la lascivia carnale i poeti la demostrano narrando un altro suo modo di nascimento. Dicono che Saturno tagliò con la falce i testicoli a suo padre Celio; e altri dicono che Iove fu quello che gli tagliò a suo padre Saturno con la sua propria falce e gittògli in mare: del sangue de' quali, insieme con la schiuma del mare, nacque Venere, e perciò la dipingono nuda dentro una conca in mare.

SOFIA. Quale è l'allegoria di questa sua strana origine?

FILONE. I testicoli di Celio sono la virtú generativa, che deriva dal cielo nel mondo inferiore, de la quale è proprio strumento Venere, essendo quella che propriamente dá l'appetito e virtú generativa agli animali. Dicono che Saturno gli tagliò con la falce, però che Saturno in greco vuol dire « cronos »,

che significa «tempo», il quale è cagione de la generazione in questo mondo inferiore, perché le cose temporali di esso, non essendo eterne, bisogna che abbino principio e che siano generate: ancora, perché il tempo corrompe le cose che sono sotto di lui, e ogni corruttibile bisogna che sia generato. Sí che il tempo, significato per Saturno, portò per mezzo di Venere la generazione dal cielo nel mondo inferiore, che si chiama « mare » per la sua continua mutazione di una forma ne l'altra con la continua generazione e corruzione; e questo si fece per tagliare i testicoli con la falce, però che mediante la corruzione si fa la generazione in questo mondo. Ancora, la propria natura di Saturno è di corrompere, sí come quella di Venere è di generare, ché questa è causa del nascere e quello del morire: perché, se non si corrompessero le cose, non si generarebbe; e però dicono che Saturno con la sua falce, con la quale ogni cosa distrugge e corrompe, tagliò i virili di Celio suo padre e gittògli in questo mare mondano, de' quali si generò Venere, che dá agl'inferiori virtú generativa, mista con la potenzia corruttiva per il tagliamento dei testicoli di Celio. Quelli che dicono che i testicoli, che furono tagliati, furono quelli di Saturno, de' quali ne nacque Venere, significano che Saturno proibisce la generazione, però che Iove gli tagliò i testicoli: il perché egli restò inabile al generare, ma li generativi strumenti che mancorono a Saturno formarono Venere, che è tutta la causa de la generazione. Significano ancora che Saturno è il pianeta che primo, poi del coito, causa la concezione, però che esso fa la congelazione del sperma e per questo domina nel primo mese de la gravidezza: ma Iove incontinente piglia egli il dominio de la concezione, formando la creatura nel mese secondo, nel quale esso Iove domina; e questo vuol significare il tagliamento de' testicoli del padre Saturno, primo ne la concezione. De' quali testicoli si dice che Venere ne nasce, però che ella è principale ne la generazione; ancora perché essa domina nel quinto mese e fa perfetta tutta la formazione e bellezza de la creatura: onde dicono che si generò del sangue de' testicoli e de la schiuma del mare, che vuol dire che l'animale si genera

del sperma del maschio, che è il sangue de' testicoli, e del sperma sottile de la donna, che è a modo di schiuma; ovvero intende per la schiuma il sperma de l'uomo, che è cosí bianco, e per il sangue quel de la donna, del qual si nutrisce la creatura. La dipingono nuda perché l'amore non si può coprire, e ancora perché ella è carnale e perché gli amanti si debbono trovare nudi; nuota in mare, perché l'amor generativo si stende per tutto questo mondo, che continuatamente è mutabile come mare: ancora perché l'amore fa gli amanti inquieti, dubiosi, vagillanti, tempestosi come il mare.

SOFIA. Assai ho inteso de l'origine e nascimento di Venere: giá è tempo ch'io sappi del suo innamoramento con Marte.

FILONE. Dicono che Venere fu maritata a Vulcano, il quale per essere zoppo, ella s'innamorò di Marte animoso e strenuo in arme, col qual segretamente usando fu vista dal sole e accusata a Vulcano; il quale segretamente misse invisibili reti di ferro intorno al letto ove tutti dui giacevano, e quindi nudi si trovorono presi. Onde Vulcano, chiamati gli dèi, principalmente Nettunno Mercurio e Apolline, mostrò loro Marte e Venere nudi presi ne le reti ferree: al cui spettacolo si coprirono i dui per vergogna il viso, ma Nettunno solo pregò tanto Vulcano, che a' suoi preghi Marte e Venere furono liberati; per la qual cosa sempre di poi Venere odiò il sole e tutta la sua progenie, per il che fece adulterare tutte le sue figliuole.

SOFIA. Che dici adunque, Filone, di tanta lascivia e adulterio fra gli dèi celesti?

FILONE. Non solamente è scientifica, ma ancora utile l'allegoria di questa fabula, perché dimostra che l'eccesso de la lascivia carnale non solamente danna tutte le potenzie e virtú del corpo de l'uomo, ma ancora causa difetto nel medesimo atto con diminuzione de l'ordinario.

SOFIA. Dichiaramela distesamente.

FILONE. Venere è l'appetito concupiscibile de l'uomo, il quale deriva da Venere che, secondo l'efficacia de la sua influenzia, ne le nativitá è grande e intenso. Questa Venere è maritata con Vulcano, che è il dio del fuoco inferiore, il quale

ne l'uomo è il suo calor naturale, che limita e attua la concupiscenza: e come suo marito gli è sempre congionto attualmente; il qual Vulcano dicono essere figliuolo di Iove e di Iunone, e che per essere zoppo il gittorono del cielo, e da Tetide fu nutrito ed è fabro di Giove, che fa li suoi artifici. Vogliono dire che 'l calor naturale de l'uomo e degli animali è figlio di Iove e di Iunone, perché ha del celeste misto con la materialitá, e per la participazione di Giove e del cielo è subietto de le virtú naturali, animali e vitali; e per cagione de la mistione che ha con la materia, non è eterno come il calor effettivo del sole e degli altri corpi celesti, né manco sempre potente, né anco si truova sempre a un modo nel corpo umano, anzi, come fa il zoppo, cresce e poi scema, monta e poscia cala secondo la diversitá de l'etá e de le disposizioni de l'uomo. E questo vuol dire che per essere zoppo fu gettato del cielo, perché il calor e l'altre cose celesti sono uniformi e non zoppeggiano come l'inferiori; e che fu nutrito da Tetide, che è il mare, perché cosí negli animali come ne la terra questo calor è nutrito da l'umiditá e quella il sostiene, e tanto è intenso ovvero remisso quanto l'umido naturale proporzionato gli è suffiziente o men suffiziente. Dicono essere fabro e artefice di Giove, perché è ministro di tante operazioni mirabili e ioviali quante sono nel corpo umano. Essendo adunque la concupiscenzia venerea maritata e congiunta col calor naturale di Marte, che è il fervente desiderio de la lascivia, — perché egli dá ardente libidine eccessiva e immoderata, e perciò dicono che non nacque del seme di Giove né partecipò cosa buona de le sue, ma nacque de la percussione de la vulva di Iunone, che vuol dire la venenositá del mestruo de la madre (perché Marte con le sue ardenti incitazioni fa soperchiare la potenzia de la materia di Iunone sopra la ragione di Giove); — sí che la concupiscente Venere si vuole innamorare de l'ardente Marte: onde gli astrologi pongono grandissima amicizia fra questi due pianeti, e dicono che Venere corregge tutta la milizia di Marte col suo benigno aspetto, e che, eccedendo la lussuria per la mistione di ambidui, il sole (che è la chiara ragione umana) gli accusa a Vulcano, dando

a conoscere che per quello eccesso il calor naturale viene a mancare; onde pone invisibili catene, ne le quali vergognosamente si truovano presi ambidui gli adúlteri, perché, come manca il calor naturale, manca la potenzia de la libidine e gli desidéri eccessivi si truovano legati senza libertá né potenzia, nudi d'effetto e svergognati con penitenzia. E cosí svergognati Vulcano gli mostra agli dèi: vuol dire che fa sentire il difetto del calor naturale a tutte le potenzie umane che per le sue virtuose operazioni si chiamano divine, le quali tutte rimangono difettuose col mancamento del calor naturale; e specificano tre dèi, Nettunno Mercurio e Apolline, che sono tre capi de le potenzie del corpo de l'uomo. Nettunno è l'anima nutritiva con le virtú e potenzie naturali che vengono dal fegato, le quali si fanno con abbondanzia d'umiditá, sopra la qual è Nettunno. Mercurio è l'anima sensitiva, che contiene il senso il moto e la cogitazione, che procedeno dal cerebro, che sono propri di Mercurio. Apollo è l'anima vitale pulsativa, che porge gli spiriti e il calor naturale per le arterie; la quale ha origine dal cuore, perché (come di sopra t'ho detto) il cuore nel corpo umano è come Apollo nel mondo: sí che de l'eccessiva libidine segue danno e vergogna al cuore e a le sue virtú, e al cerebro e a le sue virtú, e al fegato e a le sue virtù. Nissuno non basta a placar Vulcano, né a rimediare al suo difetto, se non Nettunno, che è la virtú notritiva, che con la sua cibale umiditá può recuperare il consunto calor naturale e restituire la potenzia de la libidine in libertá. Dicono che Venere abbia grandissimo odio a la progenie del Sole e che fece adulterare le sue figliuole, convertendole a la natura di lei, perché l'amore è inimico de la ragione, e la lussuria contraria de la prudenzia, e non solamente non gli obbedisce, ma ancora prevarica e adultera tutti i suoi consigli e giudizi, convertendola a la sua inclinazione, giudicando quella e li suoi effetti buoni e fattibili, onde gli esequisce con somma diligenzia.

Sofia. Di Marte e di Venere ho inteso a sufficienzia; e per questo i poeti debbono dire che di questi dui innamoranseti ne nacque Cupidine.

FILONE. Cosí è: perché il vero Cupidine, che è passione amorosa e integra concupiscenzia, si fa de la lascivia di Venere e del fervore di Marte, e perciò il dipingono fanciullino, nudo, cieco, con l'ale e saettante. Lo dipingono fanciullino, perché l'amore sempre cresce ed è sfrenato, come sono i fanciulli; il dipingono nudo, perché non si può coprire né dissimulare; cieco, perché non può vedere ragione nissuna in contrario, ché la passione l'accieca; lo dipingono alato, perché egli è velocissimo, ché l'amante vola col pensiero e sta sempre con la persona amata e vive in quella; le saette son quelle con le quali egli trapassa il cuore degli amanti, le quali saette fanno piaghe strette, profonde e incurabili, le quali il piú de le volte vengono da li corrispondenti raggi degli occhi degli amanti, che sono a modo de saette.

SOFIA. Dimmi ancora come Venere parturí di Mercurio l'ermafrodito.

FILONE. Tu déi sapere che li poeti dicono che Mercurio nacque di Cielo e di Die e che è fratello di Venere, e secondo altri, il fanno figliuolo di Iove e nutrito da Iunone; il qual Mercurio dicono essere dio de l'eloquenzia, dio de le scienzie massime (matematica, aritmetica, geometria, musica e astrologia), dio de la medicina, dio de li mercanti, dio de ladri, nunzio di Iove e interpetre degli dèi, e le sue insegne sono una verga circondata da uno serpente; e da queste intenzioni molte favole si narrano di lui. Ma in effetto il pianeta Mercurio influisce queste nature di cose, secondo la sua disposizione ne la natività de l'uomo: onde se egli vi si truova forte e con buono aspetto, dá eloquenzia, eleganzia e dolce parlare, dottrina e ingegno ne le scienzie matematiche, e con l'aspetto di Giove fa filosofi e teologhi, e con buono aspetto di Marte fa veri medici e con mal aspetto fa ladri o tristi medici, massimamente quando è combusto dal sole (onde viene la favola che rubbò le vache d'Apolline, e dicono che generò di Lichione Antolomo ladro); e con Venere fa poeti, musichi e versificatori, e con la Luna fa mercanti e negociatori, e con Saturno dá profondissima scienzia e vaticinio de le cose future: perché egli di sua natura è mu-

tabile ne la natura del pianeta con che si mescola, e mescolandosi con pianeta masculino è maschio, e con femminino femmina. Tra gli uomini molti furono chiamati Mercuri, massimamente alcuni sapienti d'Egitto e medici, che participarono le virtú mercuriali. E per essere Mercurio pianeta lucido il fanno figliuolo di Cielo e di Die, perché participa la sustanzia celeste con la luce diurna, perché la luce di tutti i pianeti viene dal sole, che fa il dí; e fratello di Venere, perché li parenti son comuni ed essi due pianeti son congiunti e ognuno di loro volge il suo orbe quasi in uno medesimo tempo, cioè in un anno, e vanno sempre appresso il sole senza allontanarsi troppo da lui, e perciò dicono che sono fratelli. Altri pongono Mercurio figliuolo di Giove per la sua divina sapienzia e virtú, e dicono essere nutrito da Iunone, perché la sapienzia umana procede da la divinitá e si sostiene ne li scritti materiali significati per Iunone; il chiamano nunzio di Giove, perché annunzia e predice le cose future che l'onnipotente Dio vuol fare, e per questo e per la sua eloquenzia lo chiamano interprete de gli dèi. La verga sua è la rettitudine de l'ingegno che dá ne le scienzie, e il serpente che la circonda è il sottil discorso che va intorno del retto ingegno: ovvero la verga è l'intelletto speculativo de la prudenzia circa le virtú morali, ché il serpente per la sua sagacitá è segno di prudenzia e la verga per la sua rettitudine e fermezza è segno di scienzia.

SOFIA. Ho inteso che la verga gli fu data da Apolline.

FILONE. La favola è che Mercurio rubbò le vache d'Apolline, ed essendo visto da uno chiamato Batto, perché tacessi gli donò una vacca; ma dubitando, volse far esperienzia de la fede di colui e si transmutò in forma d'un altro, e venne a Batto e promissegli un bue s'egli rivelava chi avesse rubbate le vache; il qual Batto gli disse ogni cosa. Allora Mercurio, temendo d'Apolline, il convertí in un sasso. Finalmente, essendo la veritá per la sua divinitá manifesta ad Apolline, egli pigliò l'arco per saettare Mercurio, ma facendosi invisibile, non lo poté giungere; di poi accordandosi fra loro, Mercurio presentò a Apolline la cetera e Apollo donò a lui la verga. Altri dicono che,

prevista da Mercurio la furia d'Apolline, egli nascosamente gli tolse le sue saette de la faretra; la qual cosa vedendo esso Apollo, (ancora che fusse irato) rise de l'astuzia di Mercurio e perdonògli e gli dié la verga e ricevé da lui la cetera.

SOFIA. Che vuol significare tal favola?

FILONE. Significa che li mercuriali sono poveri, ma sono astuti per acquistare con inganno copertamente de l'abbondanzia e ricchezza de' re e de' gran maestri, perché essi sogliono essere administratori e segretari regi per l'attitudine mercuriale che hanno: e questo vuol dire che Mercurio rubbò le vacche a Apolline, perché Apollo significa e fa i potenti signori, e le vacche son le loro ricchezze e abbondanzie; e quando i principi sono irati contro di loro per li loro latrocini, essi si liberano da l'ira di quegli con l'astuzia mercuriale, levandoli le cause da le quali gli può venire la punizione, e mitigando la furia de' signori restano in grazia. Ancora il suo stato basso fa che non sono offesi da le furie de' gran maestri, perché essi non gli fanno resistenzia; che cosí Mercurio è il piú piccolo di tutti i pianeti, onde i raggi solari e la combustione di quegli manco gli nuoceno che a niuno altro pianeta. Accordati che sono insieme, Mercurio dá a Apolline la cetara e Apollo dá a lui la verga: vuol dire che il sapiente mercuriale serve il principe con prudenzia armoniale e con eloquenzia soave, significata per la cetera, e il principe presta al sapiente mercuriale potenzia e autoritá e dá credito e riputazione a la sua sapienzia; onde dice Platone che la potenzia e la sapienzia si debbono abbracciare, perché la sapienzia tempera la potenzia e la potenzia favorisce la sapienzia. Significa ancora che, essendo accordati in coniunzione perfetta il sole e Mercurio in buono luogo de la nativitá e in buono segno, fanno l'uomo mercuriale litterato essere potente e l'uomo solare e gran maestro esser sapiente, prudente ed eloquente.

SOFIA. Assai m'hai detto de la nativitá di Mercurio. Giá è tempo che tu mi dichiari quello t'ho domandato, cioè come di lui e di Venere nacque l'ermafrodito.

FILONE. Questo è quello che dice Ptolomeo nel suo *Centiloquio*, che quello uomo ne la nativitá del quale Venere si

truova in casa di Mercurio e Mercurio in casa di Venere, e molto piú se sono ambidui congiunti corporalmente, il fanno inclinato a brutta e non natural libidine; e ci sono di quegli che amano i maschi e che non si vergognono ancora d'essere agenti e pazienti insieme, facendo officio non solamente di maschio ma ancora di femmina. E questo simile chiamano ermafrodito, che vuol dire persona de l'uno e de l'altro sesso; e dicono il vero, che nasce de la coniunzione di Mercurio e di Venere: e la causa è perché questi due pianeti non si complessionano bene e naturalmente insieme, per essere Mercurio tutto intellettuale e Venere tutta corporea, onde quando si mescolano ambedue nature fanno una libidine contrafatta e non naturale.

SOFIA. Degl' innamoramenti, matrimoni e generazione degli dèi celesti e delle loro nature m'hai assai detto, tanto del padre universale Demogorgone quanto de li padri celesti Eter e Celio e de' pianeti che successivamente procedêrno da quegli, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Venere e Mercurio. Non mi resta altro a sapere se non de' figliuoli di Latona e di Iove, cioè d'Apolline e Diana, benché Diana non abbi che cercarne, essendo stata (come dicono) sempre vergine; vorrei saper solamente de l'innamoramento di esso Apolline con Dafne, la quale dicono che, fuggendo da lui, fu convertita in lauro.

FILONE. De la generazione d'Apolline e di Diana di sopra hai giá inteso il tutto. Fanno Diana vergine, perché l'eccessiva frigiditá de la luna toglie l'incitazione e ardore de la libidine a quelle ne la nativitá delle quali ella ha dominio; la chiamano dea de' monti e de' campi, perché la luna ha gran forza ne la germinazione de l'erbe e degli arbori, con le quali pasce gli animali salvatici; la chiamano cacciatrice, perché col suo lume giova a' cacciatori di notte, e la chiamano ancora guardiana de le vie perché con la sua luce notturna fa le vie a' caminanti piú sicure. Dicono che porta arco e saette, perché i viaggi suoi molte volte sono nocivi agli animali, massimamente intrando per buchi stretti a modo di saette; le assegnano un carro condotto da cervi bianchi per la loro velocitá, a significare che 'l suo moto è piú veloce che di niuno altro orbe, perché fornisce

al suo circuito in un mese, e la bianchezza è il suo proprio colore. Si chiama Luna perché essendo nuova illumina al principio de la notte, e chiamasi Diana perché essendo vecchia anticipa il dí illuminando la mattina nanzi il levare del Sole, e ancora perché molte volte di giorno appare.

SOFIA. Di Diana mi basta; dimmi d'Apolline e del suo innamoramento, ché solamente questo degl'innamoramenti degli dèi celesti mi manca.

FILONE. Apollo appresso i poeti è Dio de la sapienzia e de la medicina, ha la cetara che gli donò Mercurio ed è presidente a le Muse; gli appropriano il lauro e il corvo, e dicono che porta arco e saette.

SOFIA. La significazione voglio.

FILONE. È dio de la sapienzia, perché domina spezialmente il cuore e illumina i spiriti che sono origine de la cognizione e sapienzia umana; ancora perché con la sua luce si veggono e si discernono le cose sensibili, da le quali deriva la cognizione e sapienzia. È dio de la medicina, perché la virtú del cuore e il calor naturale, che depende da esso in tutto il corpo, conserva la sanitá e sana le malattie; ancora perché il calor temperato del sole ne la primavera sana l'infirmitá lunghe che restano de l'inverno e de l'autunno, ne' quali tempi per essere freddi il calor del sole in quelli è debile e diminuto, e perciò allora si causano molte infirmitá che con la rinnovazione del colore de la primavera si sanano. Se gli dá la cetera e dicono che è dio de la musica, perché fa l'armonia de la pulsazione che deriva da li spiriti del cuore in tutto il corpo umano, la quale armonia conoscano i sensati medici al tatto. Ancora perché, l'armonia celeste [essendo] fatta de la diversitá de' movimenti de tutti gli orbi, la quale (secondo t'ho detto) Pittagora tiene consistere ancora in concordanzia di voce; il sole, per esser il piú grande il piú lucido e il principale fra tutti i pianeti, come capitano di tutti è quello che governa tutta l'armonia; e per quello gli applicano la cetera, e dicono che l'ebbe da Mercurio, perché Mercurio dá la concordanzia e ponderazione armoniale, ma il sole come principale è il maestro de la musica

celeste. E non senza ragione, poi che 'l suo moto è piú ordinato che di nessuno degli altri, va sempre per mezzo il zodiaco senza discostarsi, sempre dritto nel suo moto; onde egli è misura de' moti degli altri, sí come esso è quello che dá tutti gli altri luce: e questo significa quello che dicono de l'essere presidente a le Muse, le quali sono nove, intendendo i nove orbi celesti che fanno l'armonia, de' quali esso è quello che forma l'universal loro concordanzia. Le sue saette sono i raggi che molte volte nuoceno per troppo calore, ovvero per venenositá de l'aere, il perché lo fanno attore de la peste. Degli arbori gli appropriano il lauro, per esser caldo aromatico e sempre verde, e perché di quello s'incoronano i sapienti poeti e li trionfanti imperadori, li quali tutti son sottoposti al sole, che è dio de la sapienzia e causa de l'esaltazioni degl'imperi e de le vittorie. Ancora per uno altro respetto gli dánno il lauro, perché Apollo per essere dio de la sapienzia influisce la divinazione: onde dicono che, come ebbe ucciso Pitone, principiò a dare responsi in Delos, e del lauro si scrive che, dormendo l'uomo circondata la testa de le sue frondi, sogna cose vere e li suoi sogni participano divinazione; e per questa causa gli appropriano il corbo, perché dicono che il corbo ha sessantaquattro voci diverse, da le quali si pigliava augúri e auspíci divinatori, piú che da nissuno altro animale.

SOFIA. Mi basta questo de la natura e condizione d'Apolline; dimmi quel che appartiene al suo innamoramento con Dafne.

FILONE. Il poema è che, vantandosi Apollo in presenzia di Cupido de la virtú del suo arco e de le sue saette, con le quali avea ucciso Pitone venenosissimo serpente, pareva quasi che non stimasse la forza de l'arco e de le saette di Cupido, come armi fanciullesche inatte a cosí terribili colpi; di che sdegnato Cupido ferí Apollo d'una saetta d'oro e Dafne, figliola del fiume Peneo, d'una di piombo: onde fece che Apollo amò la vergine Dafne e la seguitò come si séguita l'oro, e a Dafne fece aggravare l'amore d'Apollo come aggrava il piombo, e che fuggiva continuatamente. Ma vedendosi Dafne seguitare e quasi giunta da

Apollo, domandò soccorso a suo padre Peneo e agli altri fiumi, i quali per camparla da lui la convertirono in lauro: e trovandola Apollo cosí fatta lauro, pur l'abbracciava ed ella tremava di paura; finalmente Apollo pigliò de le sue frondi e ornò di quella la sua cetara e la sua faretra e il lauro appropriò a sé per suo arbore, di che Dafne rimase contenta di lui.

SOFIA. La favola è bella; ma che significa?

FILONE. Vogliono mostrare quanto è grande e universale la forza de l'amore fino nel piú altiero e potente dio di tutti i celesti, che è il sole; onde galantemente fingono che egli si vantasse che col suo arco e le sue saette, che sono i suoi caldissimi raggi, uccidessi l'orribil serpente Pitone, che ogni cosa struggeva; la qual cosa, come t'ho detto, significa l'acquositá del diluvio, che restò sparsa su tutta la terra e proibiva la generazione e nutrizione degli uomini e di tutti gli altri animali terrestri, la qual acquositá il Sole con li suoi ardenti e saettanti raggi disseccò, e donò l'essere a quegli che viveno sopra la terra. E, perché tu sappi, o Sofia, quale è l'arco d'Apolline precisamente, oltra il corso suo e la circunferenzia solare, con la quale egli levò il danno del diluvio e ne assicurò del crudel Pitone, ti dirò che è quel vero arco di molti colori, che si rappresenta ne l'aere a l'incontro del sole quando il tempo è umido e piovizio, il quale arco li greci chiamano « iris ». E significa quello che narra la sacra Scrittura nel *Genesi*, che, passato il diluvio, restando degli uomini solamente Noè, uomo giusto, con tre suoi figliuoli, il quale si salvò in un'arca natante, con un maschio ed una femmina di ciascuna spezie d'animali terrestri, Dio l'assicurò che non procederebbe piú innanzi il diluvio, e gli donò per segno quello arco iris, che si genera nelle nuvole quando è piovuto, il qual dá fermezza che non si può fare piú diluvio. E, conciosiaché questo arco si generi della raziazione de la circunferenzia del sole ne le nuvole umide e grosse, e che la differenzia de la loro grossezza faccia la diversitá de' suoi colori, secondo la deformitá de l'apprensione de le nuvole, séguita che l'arco del sole è quello che fu per ordine di Dio la fermezza e la sicurtá di non aver a essere piú diluvio.

Sofia. A che modo il sole col suo arco ne dá tal sicurtá?

Filone. Il sole non s'imprime, quando fa l'arco, ne l'aere sottile e sereno, ma nel grosso umido, il quale, se fusse di spessa grossezza, sufficiente a poter fare diluvio per moltitudine di piogge, non sarebbe capace di ricevere l'impressione del sole e fare l'arco; e perciò l'apparizione di questa impressione e arco ne assicura che le nuvole non hanno grossezza di poter fare diluvio. Questa è la fermezza e la sicurtá che l'arco ne dá del diluvio, de la qual cosa n'è causa la forza del sole, che purifica talmente le nuvole e l'assottiglia in modo che, imprimendo in quelle la sua circunferenzia, le fa insuffizienti a poter far diluvio. Onde con ragione e prudenzia hanno detto che Apollo amazzò Pitone col suo arco e con le sue saette, per la qual opera essendone Apollo superbo e altiero, secondo che è la natura solare, non però si poté liberare dal colpo de l'arco e saetta di Cupido, perché l'amore non solamente constringe gl'inferiori ad amare i superiori, ma ancora trae i superiori ad amare gl'inferiori; il perché Apollo amò Dafne, figliuola di Peneo fiume, che è l'umiditá naturale de la terra, la quale viene da' fiumi che passano per quella. Questa umiditá ama il sole; e mandando in essa i suoi ardenti raggi, procura di attraerla a sé, esalandola in vapori. E potrebbesi dire che 'l fine di tale esalazione fusse il nutrimento de' celesti, perché i poeti tengono che essi si nutrischino de' vapori, che ascendono da l'umiditá del globo de la terra; ma, conciosiaché questo sia ancora metaforico, s'intende che si mantenga massimamente il sole e i pianeti nel suo proprio uffizio, che è di governare e sostenere il mondo inferiore, e conseguentemente il tutto de l'universo, mediante l'esalazione degli umidi vapori. E perciò ama l'umiditá per convertirla a sé nel suo, ma ella fugge dal sole perché ogni cosa fugge da chi lo consuma; ancora perché i raggi solari fanno penetrare l'umiditá per li pori de la terra e la fanno fuggire da la superficie, e perciò il sole la risolve: e quando è giá dentro de la terra e che non può piú fuggire dal sole, si converte in arbori e in piante, con aiuto e influenzia degli dèi celesti generatori de le cose e con aiuto de li fiumi, che la

ristorano e soccorrono da la persecuzione e comprensione del sole. Dicono, secondo la fabula, che si converti in lauro, perché il lauro, per essere arbore eccellente, diuturno, sempre verde, odorifero e caldo ne la sua generazione, si manifesta piú in lui che in niun altro arbore il mescolamento dei raggi solari con l'umido terreno. Dicono che fu figliuola di Peneo fiume, perché il terreno dove passa genera di molti lauri. Dicono che Apollo ornò de le sue frondi la sua cetera e la sua faretra, significando che i chiari poeti, che sono la cetera d'Apollo, e li vittoriosi capitani e i regnanti imperatori, che sono la faretra del sole (il quale propriamente dá le chiare fame, le potenti vittorie e gli eccelsi trionfi), solamente sono quegli che si sogliono incoronare di lauro in segno di eterno onore e di gloriosa fama; che, sí come il lauro dura assai, cosí il nome de' sapienti e de' vittoriosi è immortale; e sí come il lauro sempre è verde, cosí la fama di questi è sempre giovane né mai s'invecchia né secca; e sí come il lauro è caldo e odorifero, cosí gli animi caldi di questi dánno suavissimo odore ne' luoghi distanti, da una parte del mondo a l'altra. Onde questo arbore si chiama lauro per essere fra gli altri arbori come l'oro fra i metalli; ancora perché si scrive che gli antichi il nominavano laudo per le sue lode, e perché de le sue foglie s'incoronavano quegli che erano degni di eterne lode: per il che questo è quello arbore che s'appropria al sole, e dicono che nol può ferire saetta del cielo, però che la fama delle virtú il tempo non la può disfare, né ancora i movimenti e le mutazioni celesti, le quali ogni altra cosa di questo mondo inferiore saettono con inveterazione, corruzione e oblivione.

SOFIA. Son satisfatta da te quanto agli amori degli dèi celesti, cosí degli orbi come degli sette pianeti. Degl'innamoramenti degli altri dèi terreni e umani non voglio che tu ne pigli altra fatica, perché alla sapienzia molto non importa: ma vorrei ben che tu mi dichiarassi, senza favole o finzioni, quello che gli sapienti astrologi tengono degli amori e degli odi che si hanno i corpi celesti e li pianeti l'uno con l'altro particularmente.

FILONE. Sotto brevitá ti dirò parte di quello che dimandi, ché 'l tutto sarebbe cosa troppo prolissa. Gli orbi celesti che gli

astrologi hanno potuto conoscere sono nove: i sette appresso di noi sono gli orbi de' sette pianeti erratici; degli altri dui superiori v'è l'ottavo, che è quello nel qual stanno fisse la grande moltitudine de le stelle che si vedeno, e l'ultimo e nono è il diurno, che in uno dí e in una notte, cioè in ore vintiquattro, volge tutto il suo circuito e in questo spazio di tempo volge seco tutti gli altri corpi celesti. Il circuito di questi orbi superiori si divide in misura di trecentosessanta gradi, divisi in dodici segni di trenta gradi l'uno: il qual circuito si chiama zodiaco, che vuol dire il circulo degli animali, perché quelli dodici segni sono figurati d'animali, i quali sono: aries, tauro gemini, cancro, leo, virgo, libra, scorpio, sagittario, capricorno aquario e pesce; de' quali tre ne sono di natura di fuoco, caldi e secchi (cioè aries, leo e sagittario) e tre di natura di terra, cioè freddi e secchi (cioè tauro, virgo e capricorno), tre di natura de l'aere, caldi e umidi (cioè gemini, libra e aquario) e tre di natura de l'acqua, freddi e umidi (cioè cancro, scorpio e pesce). Questi segni hanno fra loro amicizia e odio, perché ogni tre di una medesima complessione partono il cielo per tergo e son lontani cento vinti gradi solamente, perciò sono interi amici (come Aries con Leo e Sagittario, Tauro con Virgo e Capricorno, Gemini con Libra e con Aquario, Cancer con Scorpio e con Pesce), ché la convenienzia de l'aspetto trino con la medesima natura gli concorda in perfetta amicizia. E quelli segni che partono il zodiaco per sesto, che son lontani sessanta gradi, hanno mezza amicizia, cioè imperfetta (come Aries con Gemini, e Gemini con Leone, e Leone con Libra, e Libra con Sagittario, e Sagittario con Aquario, e Aquario con Ariete); li quali, oltre la convenienzia de l'aspetto sestile, son conformi che tutti son masculini e tutti d'una medesima qualitá attiva, cioè che sono caldi o con siccitá de la natura ignea ovvero con umiditá de la natura aerea: perché in effetto il fuoco e l'aere hanno fra loro mediocre conformitá e amicizia, se ben sono elementi. Questa medesima conformitá hanno fra loro gli altri segni di natura terrea e acquea, perché ancora essi son mezzanamente conformi (cioè Tauro con Cancro, e Cancro con Virgo, e Virgo con Scorpio, e Scorpio con

Capricorno, e Capricorno con Pesce, e Pesce con Tauro), che tutti hanno aspetto sestile di sessanta gradi di distanzia e sono femminini di una medesima qualitá attiva, cioè freddi, se ben si divertiscono ne la qualitá passiva da secco a umido, come è la diversificazione de la terra verso l'acqua, onde l'amicizia loro è mezza e imperfetta. Nondimeno, se li segni sono oppositi nel zodiaco ne la maggiore distanzia che possa essere, cioè di cento ottanta gradi, hanno fra sé intera amicizia, perché il sito de l'uno è opposito e contrario totalmente a l'altro; e quando l'uno ascende, l'altro discende; quando l'uno è sopra de la terra, l'altro è disotto; e ancora che sieno sempre d'una medesima qualitá attiva, cioè ambidui caldi o ambidui freddi, pure ne la passiva son sempre contrari: perché, se uno è umido, l'altro è secco, e questo, giunto con l'opposita distanza e aspetto, gli fa capitali inimici (come Aries con Libra, e Tauro con Scorpio, e Gemini con Sagittario, e Cancro con Capricorno, e Leo con Aquario, e Virgo con Pesce). E quando son distanti per il quarto del zodiaco, che è per novanta gradi, son mezzo inimici, sí per essere la distanzia la metá de l'opposizione, come per esser sempre le loro nature contrarie in ambedue qualitá, attiva e passiva: che se uno è igneo caldo e secco, l'altro è acqueo freddo e umido, e, se è segno aereo caldo e umido, l'altro è terreo e freddo e secco (come è Aries con Cancro, Leo con Scorpio, Sagittario con Pesce, che l'uno è igneo, l'altro è acqueo; e sono come Gemini con Virgo, Libra con Capricorno, Aquario con Tauro, che l'uno è aereo e l'altro terreo); o veramente sono contrari almeno ne la qualitá attiva, che se l'uno è caldo, l'altro è freddo (come Tauro con Leo, Virgo con Sagittario, Capricorno con Ariete, e cosí Cancro con Libra, Scorpio con Aquario, Pesce con Gemini), ché tutti questi hanno fra loro contrarietá di qualitá attiva con aspetto quadrato di mezza inimicizia.

SOFIA. Ho ben inteso come fra i dodici segni del cielo si truova amore e odio, perfetto e imperfetto. Vorrei ora che mi dicessi se fra li sette pianeti ancora si truova.

FILONE. Li pianeti si amano l'uno l'altro quando si mirano

di aspetto benigno, cioè trino, di distanzia di cento vinti gradi, il quale è aspetto di perfetto amore; ovvero d'aspetto sestile, de la metá di quella distanzia, cioè di sessanta gradi da l'uno a l'altro, il quale è aspetto di lento amore e di mezza amicizia: ma si fanno inimici, e s'odiano l'uno l'altro, quando si mirano d'aspetto opposito, de la maggiore distanzia che possa essere nel cielo, cioè di cento ottanta gradi, il quale è aspetto d'intero odio e inimicizia e di totale opposizione; e ancora quando si mirano d'aspetto quadrato, de la metá di quella distanzia, cioè di novanta gradi da l'uno a l'altro, è aspetto di mezza inimicizia e d'odio lento.

Sofia. Tu hai detto degli aspetti, che 'l trino e il sestile dánno amore e che l'opposito e il quadrato dánno odio. Dimmi, quando sono congiunti, se sono in amore o in disamore.

Filone. La coniunzione de dui pianeti è amorosa ovvero odiosa secondo la natura de' due congiunti: ché, se son congiunti i due pianeti benigni, chiamati fortune, cioè Iuppiter e Venere, si porgono amore e benivolenzia l'un l'altro; e se la luna si coniunge con ognuno di loro, fa coniunzione felice e amorosa; e se il sole si coniunge con loro, fa nociva coniunzione e inimicabile, perché le fa combuste e di poco valore, ben che ad esso sole sia in qualche cosa buona, ma non però troppo per la loro combustione. Mercurio con Iove fa coniunzione felice e amicabile, e con Venere la fa amorosa, ben che non molto retta; con la luna è di mediocre amicizia, ma col sole è combusto e la sua coniunzione è poco amicabile, escetto se fussero uniti perfettissimamente e corporalmente, ché allora sarebbe ottima e amorosissima coniunzione, e per quella cresce il vigore del sole come se fussero due soli nel cielo. La coniunzione del sole con la luna è molto odiosa, ben che, essendo uniti interamente e corporalmente, alcuni astrologi la faccino amichevole, massimamente per le cose secrete: ma la coniunzione d'ognuno de li due pianeti infortuni, Saturno e Marte, con tutti è odiosa, escetto quella di Marte con Venere, che fa lascivia amorosa ed eccessiva. Quella di Saturno con Iove è amorosa a Saturno e a Iove odiosa: ma la loro coniunzione col

sole, sí come è inimichevole a esso sole, cosí ancora è nociva a loro, perché il sole gli abbrucia e debilita la sua potenzia. Ancora nel far male, con Mercurio e con la luna hanno pessima coniunzione e a lor stessi non utile.

SOFIA. Sí come le coniunzioni sono disformi nel bene e nel male secondo la natura de' pianeti congiunti, gli aspetti benivoli fra loro sono ancora cosí disformi, ovvero i malivoli, secondo le nature de' due aspicienti.

FILONE. Gli aspetti benivoli si divertiscano, e cosí i malivoli, piú o meno secondo son gli aspicienti: ché quando le due fortune, Iuppiter e Venere, si mirano di trino aspetto o di sestile, è ottimo aspetto; e se è opposito o quadrato, si mirano inimicamente, ma non però influiscono male alcuno, ma poco bene e con difficultá. E cosí, quando ognuno di loro mira la luna e Mercurio e il sole d'aspetto amoroso, significa felicitá de la sorte de la sua natura: e se d'aspetto inimicabile si mirano, significa poco bene e avuto con difficultá; ma se esse due fortune mirano i due infortuni di buono aspetto, cioè Saturno e Marte, dánno mediocre bene, però con qualche timore e dispiacere; e se li mirano di male aspetto, dánno male sotto spezie di bene, escetto Marte con Venere, i quali hanno cosí buona complessione che, quando fra loro hanno buono aspetto, son molto favorevoli, massimamente in cose amorose; e ancora Iuppiter con Saturno guardandosi con buono aspetto, fa cose divine, alte e buone, lontane da la sensualitá. Ancora Iuppiter fortunato corregge la durezza di Saturno, e Venere ben collocata corregge la crudeltá e sceleraggine di Marte; e Mercurio di buono aspetto con Marte a Saturno fa poco bene, e di cattivo aspetto fa gran male, però che è convertibile ne la natura di quel pianeta col quale si mescola. Mercurio con la luna è buono con buono aspetto, ed è malo con malo; li due infortuni con la luna di malo aspetto sono pessimi, e di buono non buoni ma moderano l'inconvenienti, e cosí sono col sole. Il sole con la luna d'amoroso aspetto sono ottimi e correggono tutti gli eccessi e danni di Marte e di Saturno, ma di malo aspetto sono difficili e non buoni. E questo è il sommario de le differenzie de' loro aspetti.

SOFIA. Mi basta, Filone, quello che m'hai detto de l'amore e de l'odio che s'hanno i dodici segni fra loro e i pianeti: dimmi, ti prego, se i pianeti hanno ancora essi amore e odio a un segno piú che a un'altro.

FILONE. Hanno certamente, perché i dodici segni divisamente sono case o domicili de li sette pianeti; e ognuno ha amore a la sua casa, perché trovandosi in quel segno la sua virtú è piú potente, e odia il segno opposito de la sua casa, però che trovandosi in quello la sua virtú si debilita.

SOFIA. Con qual ordine si parteno questi dodici segni per le case de' sette pianeti.

FILONE. Il sole e la luna hanno ognuno di loro una casa in cielo: quella del sole è il Leone, quella della luna è Cancro; gli altri cinque pianeti hanno due case per uno: Saturno ha per case Capricorno e Aquario, Iuppiter Sagittario e Pesce, Marte Ariete e Scorpio, Venere Tauro e Libra, Mercurio Gemini e Vergine.

SOFIA. Dimmi se assegnano alcuna causa all'ordine di coteste partizioni.

FILONE. La causa e l'ordine de la posizione de' pianeti secondo gli antichi [è che] il piú alto, che è Saturno, per la sua eccessiva frigiditá pigliò per sue case Capricorno e Aquario, che sono quelli due che quando il sole si truova in essi, che è da mezzo dicembre fino a mezzo febraro, il tempo è piú freddo e tempestoso di tutto l'anno; le qual cose son proprie de la natura di Saturno. Iuppiter per essere secondo presso a Saturno, le due case nel zodiaco sono appresso le due di Saturno, Sagittario nanzi Capricorno e Pesce di poi [di] Aquario. Marte, che è il terzo pianeta appresso Giove, ha le sue due case appresso di lui, Scorpio nanzi a Sagittario e Aries di poi di Pesce. Venere, che secondo gli antichi è il quarto pianeta appresso di Marte, ha le sue due presso a quelle, cioè Libra innanzi Scorpio e Tauro di poi [di] Ariete. Mercurio, che è il quinto pianeta appresso Venere (secondo gli antichi), ha le sue case presso di quelle, cioè Virgo nanzi Libra e Gemini di poi di Tauro. Il sole, che gli antichi pongono sesto pianeta appresso Mercurio, ha una sola casa nanzi di Virgo,

casa principal di Mercurio; e la luna, che è il settimo ed ultimo pianeta, ha la sua casa poi di Gemini, che è l'altra casa di Mercurio. Sí che non a caso, ma per ordine certo li pianeti hanno sortito le loro case nel zodiaco.

SOFIA. Questo ordine mi piace ed è conforme a la posizione de' pianeti secondo gli antichi, che ponevano il sole sotto Venere e Mercurio. Ma secondo i moderni astrologi, che lo pongono appresso Marte sopra di Venere, quest'ordine non sarebbe giusto né ragionevole.

FILONE. Ancora secondo questi moderni l'ordine sarebbe giusto, facendosi però principio non da Saturno ma dal sole e da la luna e da le sue case, per essere questi li due luminari príncipi del cielo, e gli altri suoi seguaci. I quali sole e luna hanno principal cura de la vita di questo mondo.

SOFIA. Dichiaramelo un poco.

FILONE. Sí come prima facevamo principio da Capricorno, che è il solstizio iemale, quando i giorni principiano a crescere, cosí ora faremo principio da Cancro, che è il solstizio vernale, quando i giorni son maggiori de l'anno nel fine del crescimento; il qual Cancro, per essere freddo e umido de la natura de la luna, è casa de la luna, e Leo, che è appresso, per essere caldo e secco de la natura del sole, e perché il sole quando è in quello è potentissimo, è fatta casa del sole.

SOFIA. Tu fai adunque la luna prima del sole.

FILONE. Non te ne maravigliare, ché ne la sacra creazione la notte s'antepone al dí, e, come t'ho detto, Diana fu lucina, secondo i poeti, nel nascimento del dí. Sí che rettamente Cancer, casa de la luna, è prima di Leo, casa del sole. Appresso di questi due stanno le due case di Mercurio, il quale è il piú vicino alla luna, la quale è il primo pianeta e piú inferiore, ed esso Mercurio il secondo, le case del quale son Gemini innanzi Cancro e Virgo di poi [di] Leo. Venere, che è il terzo, è sopra Mercurio, e ha le sue case presso quelle di Mercurio, Tauro nanzi di Gemini e Libra poi di Virgo. Marte, che è il quinto, è sopra di Venere e del sole; ha le sue case presso quelle di Venere: Aries innanzi Tauro, e Scorpio doppo Libra.

Iuppiter, che è il sesto, è sopra di Marte: ha le sue case presso quelle, Pesce innanzi Ariete e Sagittario doppo Scorpio. Saturno, che è il settimo, piú alto, è sopra di Giove: ha le sue case presso quelle di esso Iove: Aquario innanzi di Pesce e Capricorno di poi [di] Sagittario; e vengono a essere l'una appresso l'altra, perché sono gli ultimi segni oppositi e piú lontani da quelli del sole e da quelli della luna, cioè Cancro e Leo.

SOFIA. Son satisfatta de l'ordine che hanno i pianeti ne la partizione de' dodici segni per le case loro, e ognuno con ragione ha amore a la sua casa e odio a la contraria, secondo hai detto. Ma vorrei sapere da te se questa opposizione de' segni corrisponde a la diversitá o contrarietá di quei pianeti, de' quali quelli segni oppositi son case.

FILONE. Corrispondono certamente, perché la contrarietá de' pianeti corrisponde a l'opposizione de' segni, loro case; ché le due case di Saturno, Capricorno e Aquario, sono opposite a quelle de' dui luminari sole e luna, cioè a Cancro e a Leone, per la contrarietá de l'influenzia e natura di Saturno a quella de' due luminari.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Perché, sí come i luminari sono cause de la vita di questo mondo inferiore, de le piante, degli animali e degli uomini, porgendo il sole caldo naturale e la luna l'umido radicale, però che col caldo si vive e con l'umido si nutrisce: cosí Saturno è causa de la morte e de la corruzione degl'inferiori, con le sue qualitá contrarie di freddo e di secco. E le due case di Mercurio, Gemini e Virgo, son contrarie a quelle di Giove, Sagittario e Pesce, per la contrarietá de la loro influenzia.

SOFIA. Qual sono?

FILONE. Iuppiter dá inclinazione d'acquistare abbundanti ricchezze, e perciò gli uomini iovali comunemente sono ricchi, magnifici e opulenti. Ma Mercurio, perché dá inclinazione per investigare sottili scienzie e ingegnose dottrine, leva l'animo da l'acquisto de la robba. E perciò il piú de le volte i sapienti son poco ricchi e i ricchi poco sapienti, perché le scienzie

s'acquistano con l'intelletto speculativo e le ricchezze con l'attivo; ed essendo l'anima umana una, quando si dá a la vita attiva, s'aliena da la contemplativa, e quando si dá a la contemplazione, non stima le mondane faccende. E questi tali son poveri per elezione, perché quella povertá val piú che l'acquisizione de le ricchezze. Si che con ragione le case di Mercurio sono opposite a quelle di Giove, e quelli che ne le loro nativitá hanno le case de l'uno che ascendono sopra terra, hanno le case de l'altro che descendono sotto terra, talmente che di raro il buono ioviale è buon mercuriale e il buon mercuriale buono ioviale. Restano le due case di Venere, Tauro e Libra, le quali sono opposite a le due di Marte, Scorpio e Ariete, per la contrarietá complessionale che è da l'uno a l'altro.

SOFIA. Come contrarietá? anzi amicizia e buona conformitá, perché (come tu stesso hai detto) Marte è innamorato di Venere e ambi due si confanno ben insieme.

FILONE. Non è la contrarietá de la loro influenzia, come quella di Iove a Mercurio, ma è ne la complessione, come quella di Saturno ai luminari, ben che essi sieno ancora (come t'ho detto) contrari in influenzia. Ma Marte e Venere son solamente contrari in complessione qualitativa, ché Marte è secco caldo e ardente, e Venere è fredda e umida temperata: non come la luna, la quale in frigiditá e umiditá è eccessiva. Onde essi (Marte e Venere) si confanno bene come due contrari de la mistione, de' quali proviene temperato effetto: massimamente negli atti nutritivi e generativi, che uno dá il calore, che è la causa attiva in ambidue, e l'altro dá l'umido temperato, che in quelli è la causa loro passiva; e se ben il calor di Marte è eccessivo in ardore, la fragilitá temperata di Venere il tempera e lo fa proporzionato a le tali operazioni: in modo che ne la tal contrarietá consiste la convenienza amorosa di Marte e di Venere, e solamente per quella hanno le case loro opposite nel zodiaco.

SOFIA. Mi piace questa causa de l'opposizione de' segni per l'odio, ovvero contrarietá, de' pianeti de' quali son case. Dimmi, ti prego, se ancora ne l'ordine e opposizione appare alcuna cosa del loro amore e benivola amicizia, sí come appare l'odio e la contrarietá.

Filone. Sí, che appare, massimamente nei luminari. Vedrai che Iuppiter, per essere fortuna maggiore, niuna de le sue case mira d'aspetto inimichevole le case de' dui luminari sole e luna: come Saturno, per essere infortunio maggiore, che niuna de le sue case mira d'aspetto benivolo quelle dei luminari, anzi d'opposito, che è totalmente inimicabile. Ma la prima casa di Giove, cioè Sagittario, mira d'aspetto trino d'intero amore Leone, casa del sole (luminario maggiore); e la seconda, cioè Pesce, mira Cancro, casa de [la] luna (luminare minore), d'aspetto medesimamente trino d'amore perfetto. Ancora, niuna de le case di Mercurio ha inimichevole aspetto con la casa del sole e con quella della luna, per essere suo familiarissimo: anzi la prima casa sua, che è Gemini, mira d'aspetto sestile di mezzo amore Leone, casa del sole; e la sua seconda, che è Virgo, mira Cancro, casa de la luna, similmente d'aspetto sestile amicabile. Restanvi le case di Venere, fortuna minore, e di Marte, infortunio minore: li quali pianeti sí come son conformi in una influenzia, cosí egualmente le loro case hanno mediocre amicizia a quelle del sole e de la luna; ché Ariete, prima casa di Marte, ha aspetto trino con Leone, casa del sole, per essere ambi li pianeti e ambi li segni d'una medesima complessione calda e secca: e hanno aspetto quadrato di mezza inimicizia con Cancro, casa de la Luna, per essere di qualitá contraria, Marte e la sua casa Ariete, che sono caldi e secchi, con la luna e con la sua casa Cancro, che sono freddi e umidi. E Scorpio, seconda casa di Marte, ha aspetto trino di perfetto amore con Cancro, casa de la luna, per essere ambidue segni d'una complessione, freddi e umidi; ma con Leone, casa del sole, ha aspetto quadrato, per la loro contrarietá di caldo e secco, quale è Leone, al freddo e umido, qual'è Scorpio. E quasi in questo modo si portano le case di Venere con quelle de' luminari: ché Tauro, prima casa di Venere, mira Cancro, casa de la luna, d'aspetto sestile amicabile (e sono ambidui freddi), e mira Leone, casa del sole, d'aspetto quadrato mezzo inimichevole, il quale gli è contrario per esser caldo; e cosí Libra, seconda casa di Venere, mira Leone d'aspetto sestile amicabile, perché ambidue son caldi, e Cancro (per essere freddo) d'aspetto quadrato

di mezza inimicizia. Sí che questi due pianeti Marte e Venere sono mezzi di Saturno e di Iove, onde le loro case sono miste d'amicizia con quelle del sole e de la luna. Molte altre proporzioni, o Sofia, ti potrei dire de l'amicizie e inimicizie celesti; ma le voglio lassare, perché farebbono troppo longa e difficile la nostra confabulazione.

SOFIA. Solamente circa questa materia voglio che tu mi dica, se li pianeti hanno altra sorte di amicizia e odio a li segni, oltra d'essere loro case contrarie di quelli, ovvero ben aspicienti.

FILONE. L'hanno ben certamente. Prima per l'esaltazione de' pianeti, che ognuno ha un segno, nel quale ha potenzia d'esaltazione: il sole in Ariete, la luna in Tauro, Saturno in Libra, Iuppiter in Cancro, Marte in Capricorno, Venere in Pesce, Mercurio in Virgo, ben che sia una de le sue case. Hanno ancora autoritá di triplicitá, la quale hanno tre pianeti in ciascuno segno, cioè sole, Iuppiter e Saturno ne li tre segni di fuoco, che sono de li sei masculini, cioè Ariete, Leo e Sagittario; Venere, la luna e Marte hanno autoritá ne' segni feminini, cioè ne li tre segni terreni, Tauro, Virgo e Capricorno, e ne li tre acquosi, Cancro, Scorpio e Pesce; Saturno, Mercurio e Iuppiter hanno triplicitá ne li tre segni che sono gli altri tre masculini, Gemini, Libra e Aquario. Io non ti dirò diffusamente le cause di questa sortizione, per evitare longhezza. Solamente ti dico che ne' segni masculini hanno triplicitá li tre pianeti masculini, e ne' segni femminini tre pianeti femminini. Hanno ancora i pianeti amore alle lor facce: e ogni dieci gradi del zodiaco è faccia d'un pianeta; e li primi dieci gradi d'Ariete son di Marte, i secondi del sole, li terzi di Venere, e cosí successivamente per ordine de pianeti e de segni, fino agli ultimi di essi gradi di Pesce, che vengono ancora ad essere faccia di Marte. Hanno ancora i pianeti, escetto il sole e la luna, amore a' suoi termini, perché ognuno de li cinque pianeti restanti ha certi gradi di termini in ognuno de' segni. Hanno ancora tutti i pianeti amore a li gradi luminosi e favorevoli, e odio agli oscuri e abietti; e hanno amore alle

stelle fisse, quando si congiungono con quelle, massimamente se son de le grandi e lucide, cioè de la prima grandezza o de la seconda, e hanno odio a quelle stelle fisse che sono di natura contraria a loro. Ora mi pare che io t'abbia degli amori e degli odi celesti detto tanto che basti per questo nostro parlamento.

SOFIA. Ho inteso assai copiosamente degli amori celestiali. Ora vorrei sapere, o Filone, se quelli spiriti, ovvero intelletti spirituali celesti, sono ancora essi, come tutte l'altre creature corporali, legati da l'amore; o veramente se, per essere separati da materia, sono sciolti dagli amorosi legami.

FILONE. Ancora che l'amore si trovi ne le cose corporali e materiali, non però è proprio di quelle; anzi, sí come l'essere, la vita e l'intelletto e ogni altra perfezione, bontá e bellezza depende dagli spirituali e deriva dagl'immateriali ne' materiali, in modo che tutte queste eccellenzie prima si truovano negli spirituali che ne' corporali. Cosí l'amore prima e piú essenzialmente si truova nel mondo intellettuale, e da quello nel corporeo depende.

SOFIA. Dimmi la ragione.

FILONE. Ne hai tu forse qualcuna in contrario?

SOFIA. Questa v'è pronta: che tu m'hai mostrato che l'amore è desiderio d'unione, e chi desidera gli manca quello che desidera, e il mancamento negli spirituali non è, anzi è proprio de la materia; e perciò in loro non si debbe trovare amore. Ancora, perché i materiali, come imperfetti, sogliono desiderare di unirsi con li spirituali, che sono perfetti; ma li perfetti come possono desiderare d'unirsi con gl'imperfetti?

FILONE. Li spirituali s'hanno amore non solamente l'uno l'altro, ma ancora essi amano i corporali e materiali; e quello che tu dici, che l'amore dice desiderio e che 'l desiderio dice mancamento, è vero: ma non è inconveniente che, essendo negli spiriti ordini di perfezioni, che l'uno sia piú perfetto de l'altro e di piú chiara e sublime essenzia, che l'inferiore, che è da manco, ami il superiore e desideri unirsi con lui. Onde tutti amano principalmente e sommamente il sommo e perfetto

Dio, che è la fontana da la quale ogni essere e ben loro deriva, l'unione de la quale tutti affettuosissimamente desiderano e la procurano sempre con li suoi atti intellettuali.

SOFIA. Ti concedo che li spirituali s'amino l'uno l'altro [e che amino Dio, ma non il contrario], però che l'inferiore ama il superiore, ma non il superiore l'inferiore; e manco che li spirituali amino i corporali ovvero materiali, conciosiaché essi siano piú perfetti e che non abbino mancamento degl'imperfetti, e perciò non li possono disiare né amare, come hai detto.

FILONE. Giá era per risponderti a questo secondo argumento, se tu fussi stata paziente. Sappi che, sí come gl'inferiori amano i superiori, desiderando unirsi con loro per quello che ad essi manca de la loro maggiore perfezione, cosí i superiori amano gl'inferiori e desiderano unirli con loro perché sieno piú perfetti: il quale disiderio presuppone ben mancamento, non nel superiore desiderante ma ne l'inferiore bisognante, perché il superiore amando l'inferiore desidera supplire quel che manca di perfezione a l'inferiore con la sua superioritá, e in questo modo li spirituali amano i corporali e materiali per supplire con la loro perfezione al mancamento di quelli e per unirli con essi e farli eccellenti.

SOFIA. E tu qual hai per piú vero e intero amore, o quello del superiore a l'inferiore, ovvero quel de l'inferiore al superiore?

FILONE. Quel del superiore a l'inferiore e del spirituale al corporale.

SOFIA. Dimmi la ragione.

FILONE. Perché l'uno è per ricevere, l'altro per dare: il spirituale superiore ama l'inferiore come fa il padre il figliuolo, e l'inferiore ama il superiore come il figliuolo il padre; tu sai pure quanto è piú perfetto l'amore del padre che quel del figliuolo. Ancora, l'amore del mondo spirituale al mondo corporale è simile a quello che 'l maschio ha a la femmina; e quello del corporale a lo spirituale, a quel de la femmina al maschio, come giá di sopra ti ho dichiarato. Abbi pazienzia, o Sofia, ché piú perfettamente ama il maschio, che dá, che la femmina,

che riceve; e fra gli uomini i benefattori amano piú quelli che ricevano i suoi benefizi, che li benefiziati i benefattori; perché questi amano per il guadagno e quelli per la virtú, e l'uno amore ha de l'utile e l'altro è tutto onesto. Tu sai pur quanto l'onesto è piú eccellente che l'utile; sí che non senza ragione io t'ho detto, che l'amore ne li spirituali è molto piú eccellente e perfetto verso li corporali che ne li corporali verso li spirituali.

SOFIA. Mi satisfa quello che m'hai detto: ma due altri dubi ancora m'occorrono. L'uno è che 'l desiderio presuppone mancamento, debbe essere mancamento de la cosa desiata nel desiderante e amante, e non mancamento de la perfezione de l'amante ne la cosa amata, come par che tu dica, cioè che 'l mancamento sia ne l'inferiore desiderato e amato dal superiore. L'altro dubio è che io ho inteso che le persone amate, in quanto sono amate, sono piú perfette che gli amanti, perché l'amore è de le cose buone, e la cosa amata è fine e intento de l'amante, e il fine è il piú nobile: come adunque l'imperfetto può essere amato dal perfetto, come dici?

FILONE. Li tuoi dubi son di qualche importanzia. La soluzione del primo è che ne l'ordine de l'universo l'inferiore depende dal superiore e il mondo corporeo dal spirituale, onde il mancamento de l'inferiore addurrebbe mancamento al superiore dal qual depende: però che l'imperfezione de l'effetto denota imperfezione de la causa. Amando adunque la causa il suo effetto e il superiore l'inferiore, desidera la perfezione de l'inferiore e d'unirselo seco per liberarlo da difetto, perché liberando lui egli salva se stesso di mancamento e imperfezione: sí che quando l'inferiore non si viene a unire col superiore, non solamente egli sta defettuoso e infelice, ma ancora il superiore resta maculato con mancamento de la sua eccelsa perfezione, ché 'l padre non può essere felice padre essendo il figliuolo imperfetto: però dicono gli antichi che il peccatore pone macula ne la divinitá e l'offende, cosí come il giusto l'esalta. Onde con ragione non solamente l'inferiore ama e desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama e desidera unir seco

l'inferiore, acciò che ognuno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, e acciò che l'universo s'unisca e si leghi successivamente col legame de l'amore, che unisce il mondo corporale col spirituale e l'inferiori con li superiori: la quale unione è principal fine del sommo opifice e omnipotente Dio ne la produzione del mondo, con diversitá ordinata e pluralitá unificata.

SOFIA. Del primo dubio veggo la soluzione: solvimi ora il secondo.

FILONE. Aristotile il solve: che, avendo provato che quelli che muoveno eternalmente li corpi celesti sono anime intellettive e immateriali, dice che li muoveno per qualche fine de le loro anime e intento, e dice che tal fine è piú nobile e piú eccellente che 'l medesimo motore, perché il fine de la cosa è piú nobile di quella: e de le quattro cause de le cose naturali, che sono la materiale, la formale e la causa agente, che fa o muove la cosa, e la causa finale, che è il fine che muove l'agente a fare, di tutte la materiale è la piú bassa, la formale è meglio che la materiale, e l'agente è migliore e piú nobile di tutte due, perché è causa di quelle, e la causa finale è piú nobile ed eccellente di tutte quattro e piú che la causa agente, però che per il fine si muove l'agente; onde il fine si chiama « causa di tutte le cause ». Per questo si conclude che quello che è il fine, per il quale l'anima intellettiva d'ognuno de li cieli muove il suo orbe, è di piú eccellenzia non solamente che 'l corpo del cielo, ma ancora che la medesima anima: il qual dice Aristotile che essendo amato e desiderato da l'anima del cielo, per suo amore questa anima intellettuale con desiderio fermo e affezione insaziabile muove eternalmente il corpo celeste appropriato a lei, amando quello e vivificandolo, se ben esso è il manco nobile e inferiore a lei, perché egli è corpo ed ella intelletto; il che principalmente fa che l'amore, che ha al suo amato superiore, è piú eccellente di lei, desiderando unirsi eternalmente con lui e farsi con quella unione felice, come una vera amante con il suo amoroso. Per la qual cosa potrai, o Sofia, intendere che i superiori amano l'inferiori e li spirituali i corporali, per

l'amore che hanno ad altri loro superiori, e per finire la loro unione gli amano, e, amandoli, bonificano i loro inferiori.

Sofia. Dimmi, ti prego, quali son da più che l'anime intellettive, che muoveno i cieli, che possono essere loro amanti e desiderare la loro unione e che con quella si faccino felici, e che per quella sieno cosí solleciti a muovere eternalmente i suoi cieli. E anco è di bisogno che tu mi dica a che modo i superiori, amando gl'inferiori, fruiscono l'unione de li loro superiori, perché di ciò la ragione a me non è manifesta.

Filone. Quanto a la tua prima interrogazione, li filosofi commentatori d'Aristotile procurano di sapere quali fussero questi cosí eccellenti, che sono fini e piú sublimi che l'anime intellettive movitrici de' cieli; e la prima academia degli arabi, Alfarabio, Avicenna, Algazeli e il nostro rabi Moisé d'Egitto nel suo *Morhe*, dicono che ad ogni orbe sono appropriate due intelligenzie, l'una de le quali lo muove effettualmente ed è anima motiva intellettuale di quello orbe, e l'altra lo muove finalmente, perché è il fine per il quale il motore, cioè l'intelligenzia che anima il cielo, muove il suo orbe, il quale è amato da quella come piú eccellente intelligenzia: e desiderando unirsi con quello che ama, muove eternalmente il suo cielo.

Sofia. Come constaria adunque quella sentenzia de' filosofi del numero degli angeli, ovvero intelligenzie separate movitrici de' cieli, che son tante quante gli orbi che muoveno, e non piú; ché, secondo questi arabi, l'intelligenzie sarebbono doppio numero degli orbi?

Filone. Dicono che consta questo detto e questo numero in ognuna di queste due spezie d'intelligenzie, cioè movitrici e finali, perché bisogna che sieno tante l'intelligenzie movitrici quanti gli orbi, e tante l'intelligenzie finali quanto quelli.

Sofia. Alterano veramente quello antico detto in farli doppio il numero. Ma che diranno del primo motore del cielo supremo, che teniamo essere Iddio? Questo è pure impossibile ch'egli abbia per fine alcuno migliore di sé.

Filone. Questi filosofi arabi tengono che 'l primo motore non sia il sommo Dio, perché Dio sarebbe anima appropriata

ad un orbe, come sono l'altre intelligenzie movitrici, la qual appropriazione e paritá in Dio sarebbe non poco inconveniente; ma dicono che 'l fine per il qual muove il primo motore è il sommo Dio.

SOFIA. E questa oppinione è concessa da tutti gli altri filosofi?

FILONE. Non, certamente; ché Averrois e degli altri, che da poi hanno commentato Aristotile, tengono che tante sien l'intelligenzie quanti gli orbi e non più, e che 'l primo motore sia il sommo Dio. Dice Averrois non essere inconveniente in Dio l'appropriazione sua a l'orbe, come anima o forma, datrice [de] l'essere al cielo superiore, però che tali anime son separate da materia: ed essendo il suo orbe quello che tutto l'universo contiene e abbraccia, e muove col suo movimento tutti gli altri cieli, quella intelligenzia, che l'informa e muove e gli dá l'essere, debbe essere il sommo Dio e non altro; ché lui, per essere motore, non si fa eguale agli altri, anzi resta molto piú alto e sublime, sí come il suo orbe è più sublime che quelli de l'altre intelligenzie. E sí come il suo cielo comprende e contiene tutti gli altri, cosí la sua virtú contiene la virtú di tutti gli altri motori; e sí, per essere chiamato motore come gli altri, fusse eguale a loro, ancora (secondo i primi) sarebbe eguale a l'altre intelligenzie finali, per essere, come loro, fine del primo motore. E in conchiusione, dice Averrois che poner piú intelligenzie di quelle che la forza de la filosofica ragione induce, non è da filosofo: conciosiaché altrimenti non si possa vedere se non quanto la ragione ci dimostra.

SOFIA. Piú limitata oppinione mi pare questa che quella de' primi: ma che dirá costui in quello che afferma Aristotile (e la ragione con esso), che 'l fine del motore de l'orbe è più eccellente di esso motore.

FILONE. Dice Averrois, che Aristotile intende che la medesima intelligenzia che muove sia fine di se stessa nel suo movimento continuo, però che muove l'orbe per impire la sua propria perfezione: secondo il quale è piú nobile per essere fine del moto che per essere efficiente di quello. Onde questo

detto di Aristotile è piú tosto comparativo fra le due spezie di causalitá che si truovano in una medesima intelligenzia, cioè effettiva e finale, che comparativo d'una intelligenzia a l'altra, come dicono li primi.

SOFIA. Strano mi pare che, per questi respetti, Aristotile dica che una medesima intelligenzia sia piú perfetta di se stessa.

FILONE. Anco a me par senza ragione che un detto cosí comparativo assolutamente, come questo d'Aristotile, si debbi intendere respettivamente d'una medesima intelligenzia: e ben che questa sentenzia di Averroe sia vera (e massimamente nel primo motore, che, essendo Dio, bisogna che sia fine del suo moto e azione), e ancora sia vero che la causa finale sia piú eccellente che l'effettiva, non perciò pare che sia intenzione di Aristotile in quel detto inferir tal sentenzia.

SOFIA. Quale adunque parrebbe a te che fussi?

FILONE. Demostrare che 'l fine di tutti i motori de' cieli è una intelligenzia piú sublime e superiore di tutte, amata da tutti con desiderio di unirsi con lei, ne la quale consiste la lor somma felicitá; e questo è il sommo Dio.

SOFIA. E tu tieni che egli sia il primo motore?

FILONE. Sarebbe lungo dirti quello che in ciò si può dire, e forse sarebbe audacia affermare l'una oppinione sopra l'altra; ma quando io ti conceda che la mente d'Aristotile sia che 'l primo motore sia Iddio, ti dirò che tiene che esso sia fine di tutti i motori, e piú eccellente che tutti gli altri de' quali è superiore, ma non dice che sia piú eccellente di se stesso: ancor che in lui sia piú principale l'essere causa finale d'ogni cosa, perché l'uno è fine al quale l'altro s' indirizza.

SOFIA. E tu nieghi che gli altri motori non muoveno i cieli per empire la loro perfezione, la quale desiderano fruire (come dice Averrois)?

FILONE. Nol niego, anzi ti dico che desiderano l'unione loro con Dio per empire la loro perfezione, sí che l'ultimo loro fine e intento è la loro perfezione: ma conciosiaché ella consista ne la loro unione con la divinitá, segue che ne la divinitá è il suo ultimo fine e non in se stessa, onde dice

Aristotile che questa divinitá è fine piú alto che il loro, e non la sua propria perfezzione in essi manente (come stima Averrois).

SOFIA. E la beatitudine de l'anime intellettive umane, e il suo ultimo fine, sarebbe mai per questa simil ragione l'unione divina?

FILONE. Certamente, perché la sua ultima perfezione, fine e vera beatitudine non consiste in esse medesime anime, ma ne la sollevazione e unione loro con la divinitá: e per essere il sommo Dio fine d'ogni cosa e beatitudine di tutti gl'intellettuali, non per questo s'esclude che la loro propria perfezione non sia l'ultimo loro fine, però che ne l'atto de la felicitá l'anima intellettiva non è piú in se stessa, ma in Dio, il quale ha felicitá per la sua unione; e quivi consiste il suo ultimo fine e felicitá, e non in se stessa in quanto non abbia questa beata unione.

SOFIA. Mi gusta questa sottilitá, e resto satisfatta de la mia prima dimanda. Vegniamo alla seconda.

FILONE. Tu vuoi ch'io ti dichiari [in] che modo, amando e movendo l'intelligenzia l'orbe celeste corporeo, che è da men che lei, essa intelligenzia si possa magnificare e sollevare ne l'amor del sommo Dio e arrivare alla sua felice unione.

SOFIA. Questo è quello ch'io voglio saper da te.

FILONE. Il dubbio viene a essere ancor maggiore, perché, de l'intelligenzia separata da materia, l'atto proprio ed essenziale suo è l'intendere se stessa e in sé ogni cosa insieme, relucendo in lei l'essenzia divina in chiara visione come il sole nel specchio, la quale contiene l'essenzie di tutte le cose ed è causa di tutte. In questo atto debbe consistere la sua felicitá e il suo ultimo fine, non in muover corpo celeste, che è cosa materiale e atto estrinseco de la sua vera essenzia.

SOFIA. Mi piace di vederti insanguinarmi la piaga per curarla poi meglio. Abbiamo dunque il remedio.

FILONE. Tu hai altra volta inteso da me, o Sofia, che tutto l'universo è un individuo, cioè come una persona, e ognuno di questi corporali e spirituali, eterni e corruttibili, è membro e parte di questo grande individuo, essendo tutto e ciascuna de

le sue parti produtta da Dio per uno fine comune nel tutto, insieme con uno fine proprio in ognuna de le parti. Séguita che tanto il tutto e le parti sono perfette e felici, quanto rettamente e interamente conseguono gli offizi ai quali sono indirizzati dal sommo opifice. Il fine del tutto è l'unita perfezione di tutto l'universo, disegnata dal divino architettore, e il fine di ciascuna delle parti non è solamente la perfezione di quella parte in sé, ma che con quella deserva rettamente a la perfezione del tutto, che è il fine universale, primo intento de la divinitá. E per questo comun fine, piú che per il proprio, ogni parte fu fatta, ordinata e dedicata; talmente che, mancando parte di tal servitú negli atti pertinenti a la perfezione de l'universo, le sarebbe maggiore difetto e piú infelice verrebbe a essere, che se li mancasse il suo proprio atto; e cosí si felicita piú per il comune che per il proprio, a modo d'uno individuo umano, che la perfezione d'una de le sue parti, come l'occhio o la mano, non consiste solamente né principalmente nell'essere bello occhio o bella mano, ma nel vedere assai de l'occhio, né ancora nel fare troppe arti la mano: ma prima e principalmente consiste che l'occhio veda e la mano faccia quel che conviene al bene di tutta la persona, e si fa piú nobile ed eccellente per il retto servizio che fa a la persona tutta, perché la propria bellezza è proprio atto; onde molte volte per salvare tutta la persona la parte naturalmente si rappresenta ed espone al proprio pericolo, come vuol fare il braccio, che si rappresenta a la spada per salvazione de la testa. Essendo adunque questa legge sempre osservata ne l'universo, l'intelligenzia si felicita piú nel muovere l'orbe celeste (che è atto necessario a l'essere del tutto, se ben è atto estrinseco e corporeo) che ne la intrinseca intelligenzia sua essenziale, che è il proprio atto: e questo intende Aristotile, dicendo che l'intelligenzia muove per fine piú alto ed eccellente, che è Dio, consequendo l'ordine suo ne l'universo; sí che amando e movendo il suo orbe collega l'unione de l'universo, con la qual propriamente consegue l'amore, l'unione e la grazia divina unificatrice del mondo, la quale è il suo ultimo fine e desiderata felicitá.

Sofia. Mi piace; e credo che per questa medesima causa l'anime spirituali intellettive degli uomini si collegano a corpo sí fragile come l'umano, per conseguire l'ordine divino nella collegazione e unione di tutto l'universo.

Filone. Bene hai detto, e cosí è il vero: ché l'anime nostre essendo spirituali e intellettive, nissun bene da la societá corporea, fragile e corruttibile lor potrebbe occorrere, che non stessero molto meglio col suo atto intellettivo intrinseco e puro; ma s'applicano al nostro corpo solamente per amore e servizio del sommo creatore del mondo, traendo la vita e la cognizione intellettiva e la luce divina dal mondo superiore eterno a l'inferiore corruttibile, acciò che questa piú bassa parte del mondo non sia anch'ella priva de la grazia divina e vita eternale, e perché questo grande animale non abbia parte alcuna che non sia viva e intelligente come tutto lui. Ed esercitando l'anima nostra in questo l'unione di tutto l'universo mondo secondo l'ordine divino, il quale è comune e principal fine ne la produzione de le cose, ella rettamente fruisce l'amor divino e arriva ad unirsi col sommo Iddio poi de la separazione del corpo, e questa è la sua ultima felicitá. Ma se erra ne la tale administrazione, manca di questo amore e questa unione divina: e questa a lei è somma ed eterna pena, perché possendo, con rettitudine del suo governo nel corpo, salire nell'altissimo paradiso, per la sua iniquitá resta ne l'infimo inferno, sbandita in eterno dalla unione divina e dalla sua propria beatitudine; se giá non fusse tanta la divina pietá, che gli donasse modo da potersi remediare.

Sofia. Dio ne guardi da tale errore, e ne faccia dei retti amministratori de la santa sua volontá e del suo divino ordine.

Filone. Dio lo faccia; ma tu pur giá sai, o Sofia, che non si può far senza amore.

Sofia. Veramente l'amore nel mondo non solamente è in ogni cosa comune, ma ancora sommamente è necessario, poi che alcuno non può esser beato senza amore.

Filone. Non solamente mancarebbe la beatitudine se mancasse l'amore, ma né il mondo arebbe essere né cosa alcuna in lui si troverebbe, se non fusse l'amore.

SOFIA. Perché tante cose?

FILONE. Però che tanto il mondo e le sue cose hanno essere, quanto egli è tutto unito e collegato con tutte le sue cose a modo di membra d'uno individuo: altrimenti la divisione sarebbe cagione de la sua totale perdizione; e siccome niuna cosa non fa unire l'universo con tutte le sue diverse cose se non l'amore, séguita che esso amore è causa de l'essere del mondo e di tutte le sue cose.

SOFIA. Dimmi come l'amore vivifica il mondo e fa di tante cose diverse una sola.

FILONE. Da le cose giá dette facilmente il potrai comprendere. Il sommo Dio con amore produce e governa il mondo e collegalo in una unione: però che essendo Iddio uno in simplicissima unitá, bisogna che quel che procede da lui sia ancor uno in intera unitá; perché da uno uno proviene, e da la pura unitá perfetta unione. Ancora, il mondo spirituale si unisce col mondo corporale mediante l'amore; né mai l'intelligenzie separate, o angeli divini, s'unirebbero con li corpi celesti né l'informerebbeno né gli sarebbeno anime donanti vita, se non l'amassero; né l'anime intellettive s'uniriano con li corpi umani per farli razionali, se non ve le costringessi l'amore; né s'unirebbe quest'anima del mondo con questo globo de la generazione e corruzione, se non fusse l'amore. Ancora, gl'inferiori s'uniscono con li suoi superiori, il mondo corporale con il spirituale, e il corruttibile con l'eterno, e l'universo tutto col suo creatore mediante l'amore che gli ha e il suo desiderio che ha d'unirsi con lui e di beatificarsi ne la sua divinitá.

SOFIA. È cosí, perché l'amore è un spirito vivificante, che penetra tutto il mondo, ed è uno legame che unisce tutto l'universo.

FILONE. Poi che tu de l'amor cosí senti, non bisogna ormai dirti piú de la sua comunitá, di che tutto oggi abbiamo parlato.

SOFIA. Mancati pure a dirmi del nascimento de l'amore, secondo che tu mi hai promesso: ché de la sua comunitá in tutto l'universo e ognuna de le cose sue assai mi hai detto,

e manifestamente veggo che nel mondo non ha essere chi non ha amore. Mancami solamente a sapere l'origine sua e qualche cosa de' suoi effetti buoni e cattivi.

FILONE. Del nascimento de l'amore io te ne sono in debito, ma de' suoi effetti sarebbe nuova richiesta; né per l'uno né per l'altro ci sarebbe tempo, perché giá è tardi per dar principio a nuova materia: richiedemene uno altro dí, quando ti parerá. Ma dimmi, o Sofia, come l'amore, essendo cosí comune, in te non si truova.

SOFIA. E tu, Filone, in effetto mi ami assai?

FILONE. Tu il vedi, o il sai.

SOFIA. Poi che l'amore suole essere reciproco e di geminal persona (secondo tante volte ho da te inteso), bisogna che o tu simuli meco l'amore ovvero ch'io lo simuli teco.

FILONE. Sarei contento che tanto di fallacia avessero le tue parole, quanto hanno le mie di veritá: ma io temo che tu, come io, non dica il vero, cioè che l'amor longamente non si può fingere né si può negare.

SOFIA. Se tu hai verace amore, io non posso esserne senza.

FILONE. Quel che non vuoi dire, per non dire il falso, vuoi ch'io il creda per coniettura d'argumenti. Io ti dico che 'l mio amore è verace, ma che è sterile: poi che in te non può produrre il suo simile, e che basta per legar me, ma non per legar te.

SOFIA. Come no? non ha l'amore natura di calamíta, che unisce i diversi, approssima i distanti e attrae il grave?

FILONE. Se ben l'amore è piú attrattivo che la calamíta, pur a chi non vuol amare è molto piú grave e resistente che il ferro.

SOFIA. Tu non puoi negare che l'amor non unisca gli amanti.

FILONE. Sí, quando ambidue sono amanti: ma io son solamente amante e non amato, e tu sei solamente amata e non amante; come vuoi tu che l'amore ci unisca?

SOFIA. Chi vidde mai uno amante non essere amato?

FILONE. Io, e credo esser teco uno altro Apollo con Dafne.

SOFIA. Adunque vuoi che Cupidine abbi ferito te col stral d'oro e me con quel di piombo.

FILONE. Io non vorrei giá, ma il veggo: perché 'l tuo amore da me è piú desiderato che l'oro, e il mio a te è piú grave che il piombo.

SOFIA. Se io verso di te fusse Dafne, dal timor de le tue parole piú tosto sarei conversa in lauro, che lei per paura de le saette d'Apollo.

FILONE. Poca forza hanno le parole, che non possono fare quello che solamente i raggi degli occhi con uno sol sguardo sogliono fare, cioè il mutuo amore e la reciproca affezione. Pur a resistermi ti veggo trasformata in lauro, cosí immobil di luogo e immutabile di proposito e cosí difficile a poterti traere al mio desiderio, quantunque io piú ognora al tuo m' appropinqui: e cosí sei sempre come il lauro verde e odorifera, nel cui frutto niuno altro sapore che amaro e aspro si truova, misto con pungitiva sugositá a chi lo gusta. Sí che a me in tutto sei fatta lauro; e se vuoi vedere il segno de la tua conversione laureata, mira la mia sorda cetara, la quale non sonerebbe se la non fusse ornata de le tue bellissime frondi.

SOFIA. Ch' io t'ami, o Filone, non sarebbe onesto confessarlo, né pio ancora il negarlo: credi quello che la ragione fa essere piú conveniente, se ben del contrario hai paura. E poi ch' il tempo ormai ne invita al riposo, sará ben che ognuno di noi vada a pigliarselo; tosto poi ci rivedremo. Attende intanto a la recreazione, e ricordati de la promessa. Addio.

FILONE E SOFIA

DE L'ORIGINE D'AMORE

DIALOGO TERZO

DE L'ORIGINE D'AMORE, DIALOGO TERZO.

SOFIA. Filone, o Filone, non odi o non vòi rispondere?

FILONE. Chi mi chiama?

SOFIA. Non passar cosí in fretta: ascolta un poco.

FILONE. Tu sei qui, o Sofia? Non ti vedevo: inavvertentemente trapassavo.

SOFIA. Dove vai con tanta attenzione, che non parli né odi né vedi i circunstanti amici?

FILONE. Andavo per alcuni bisogni della parte che men vale.

SOFIA. Men vale? non debbe in te valer poco quel che priva de' tuoi occhi aperti il vedere e di tue orecchie non chiuse l'odire.

FILONE. Giá in me quella parte non val piú che in un altro, né da me piú del dovere si stima, né i bisogni presenti son di tanta importanzia che possino talmente astraere l'animo mio: sí che di mia alienazione non son cause (come pensi) le cose per le quali andavo.

SOFIA. Di' dunque la causa di queste tue occupazioni.

FILONE. La mente mia fastidita dai negozi mondani e necessitá di sí bassi esercizi, per refugio in se medesima si raccoglie.

SOFIA. A che fare?

FILONE. Il fine e oggetto de' miei pensieri tu 'l sai.

SOFIA. S'io 'l sapessi, non tel domandaria; poi ch' il domando, nol debbo sapere.

FILONE. Se tu nol sai, sapere il doveresti.

SOFIA. Perché?

FILONE. Però che quello che conosce la causa conoscer deve l'effetto.

SOFIA. E come sai ch'io conoschi la causa di tue meditazioni?

FILONE. So che te stessa piú che altrui conosci.

SOFIA. Se bene io mi conosco, ancorché non cosí perfettamente come vorrei, non però conosco ch'io sia causa de [le] tue astratte fantasie.

FILONE. Usanza è di voi altre belle amate, conoscendo la passione degli amanti, mostrar di non conoscerla: ma cosí come sei piú bella e generosa che l'altre, vorrei che fusse piú verace ancora, e poi che il proprio è d'esser senza macula, che la comune usanza in te non causasse difetto.

SOFIA. Giá veggo, o Filone, che non trovi altro espediente per fuggire le mie accusazioni, se non recusandomi. Lassiamo stare s'io ho notizia de le tue passioni o no: dimmi pur chiaro, che ti faceva ora cosí cogitabundo?

FILONE. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia, ritirata a contemplar, come suole, quella formata in te bellezza, e in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori.

SOFIA. Ah ah, rider mi fai! Come si può con tanta efficacia imprimere ne la mente quel che, stando presente, per gli occhi aperti non può intrare?

FILONE. Tu dici il vero, o Sofia: ché, se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi, non me ne arebbe possuto trapassar tanto, come fece, il senso e la fantasia, e penetrando sino al cuore non aría pigliata per eterna abitazione (come pigliò) la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine; ché cosí presto non trapassano i raggi del sole i corpi celesti o gli elementi che son di sotto fino a la terra, quanto in me fece l'effigie di tua bellezza, fin a ponersi nel centro del cuore e nel cuore de la mente.

SOFIA. Se fusse vero quel che tu dici, tanto sarebbe di mag-

gior ammirazione che, essendo io stata sí intima del tuo animo e patrona del tutto, che ora a gran pena mi sieno aperte le porte tue del vedermi e udirmi.

FILONE. E s'io dormissi, m'accusaresti tu?

SOFIA. Non, perch' il sonno ti scusarebbe, che suole i sentimenti levare.

FILONE. Non men mi scusa la causa che me gli ha tolti.

SOFIA. Che cosa li potria levare, come 'l sonno, che è mezza morte?

FILONE. L'estasi, ovvero alienazione, causata da l'amorosa meditazione, che è piú di mezza morte.

SOFIA. Come può la cogitazione astraere piú l'uomo de' sensi che 'l sonno, che getta per terra come corpo senza vita?

FILONE. Il sonno piú presto causa vita, che la toglia: qual non fa l'estasi amorosa.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Il sonno in due modi ne ristora, e a due fini è da la natura produtto: l'uno per far quietar l'instrumento de' sensi e movimenti esteriori e recreare i spiriti che esercitano loro operazioni, acciò che non si risolvino e consumino per le continue fatiche de la vigilia; e l'altro per potersi servire de la natura de' lor spiriti e calor naturale ne la digestione del cibo, che per farla perfettamente induce il sonno per il desistere de' sensi e movimenti esteriori, attraendo i spiriti a l'interior del corpo per occuparsi con tutti insieme ne la nutrizione e ristorazione de l'animale: e ch 'el sia cosí vedi i cieli, perché non mangiano e non si affaticano de' suoi continui movimenti, son sempre vigilanti né mai dormeno, sí che 'l sonno negli animali è piú presto causa di vita che simiglianza di morte. Ma l'alienazione fatta per la meditazione amorosa è con privazione di senso e movimento, non naturale ma violento; né in questa i sensi riposano né il corpo si ristora, anzi s'impedisce la digestione e la persona si consuma, sí che, se 'l sonno mi scusaria di non averti parlato e visto, molto piú mi debbe scusare l'alienazione ed estasi amorosa.

SOFIA. Vuoi che 'l vigilante, che pensa, dorma piú che quel che dorme?

Filone. Voglio che senta manco che quel che dorme: ché, non men che nel sonno, si ritirano ne l'estasi i spiriti dentro e lassano i sensi senza sentimento e i membri senza movimento, perché la mente si raccoglie in se stessa a contemplare in uno oggetto sí intimo e desiderato, che tutta l'occupa e aliena, come ora ha fatto in me la contemplazione di tua formosa immagine, dea del mio desiderio.

Sofia. Strano mi pare che facci il pensiero quella stupefazione, che suol fare il profondo sonno: ch'io veggo che noi pensando possiam parlare, odire e muoversi, anzi senza pensare non si posson fare quest'opere perfettamente e ordinatamente.

Filone. La mente è quella che governa i sentimenti e ordina i movimenti voluntari degli uomini: onde per far questo offizio bisogna che esca de l'interior del corpo a le parti esteriori, a trovare l'instrumenti per fare tali opere e per approssimarsi agli oggetti de' sensi che stanno di fuora, e allor pensando si può vedere, odire e parlare senza impedimento. Ma quando la mente se raccoglie dentro se medesima per contemplare con somma efficacia e unione una cosa amata, fugge da le parti esteriori, e abbandonando i sensi e movimenti, si ritira con la maggior parte de le sue virtú e spiriti in quella meditazione, senza lassare nel corpo altra virtú che quella senza la quale non potrebbe sustentarsi la vita, cioè la vitale del continuo movimento del cuore e anelito degli spiriti per l'arterie, per attraere di fuore l'aere fresco e per scacciare el giá focato di dentro; questo solamente resta, con qualche poco de la virtú notritiva, perché la maggior parte di quella ne le profonda cogitazione è impedita, e perciò poco cibo longo tempo i contemplatori sostiene. E cosí come nel sonno, facendosi forte con virtú notritiva, arrobba, priva e occupa la retta cogitazione de la mente, perturbando la fantasia per l'ascensione de' vapori al cerebro del cibo che si cuoce, quali causano le varie e inordinate sonniazioni, cosí l'intima ed efficace cogitazione arrobba e occupa il sonno, nutrimento e digestione del cibo.

Sofia. Da una parte mi fai simili il sonno e la contemplazione, però che l'uno e l'altro abbandonano i sensi e movi-

menti e attraeno dentro li spiriti; e da l'altra parte gli fai contrari, dicendo che l'uno priva e occupa l'altro.

Filone. Cosí è in effetto, perché in alcune cose son simili e in alcune altre dissimili. Son simili in quel che lassano, e dissimili in quel che acquistano.

Sofia. A che modo?

Filone. Perché egualmente il sonno e la contemplazione abbandonano e privano il senso e movimento; ma il sonno l'abbandona facendo forte la virtú notritiva, e la contemplazione l'abbandona facendo forte la virtú cogitativa. Ancora sono simili, perché tutti due ritirano lo spirito da l'esteriore a l'interiore del corpo; e son dissimili, perché il sonno gli ritira a la parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al ventre, dove sono i membri de la nutrizione (stomaco, fegato, intestini e altri), perché ivi attendano a la decozione del cibo per il nutrimento; e la contemplazione gli ritira a la parte piú alta del corpo, che è disopra al petto, cioè al cerebro, che è seggio de la virtú cogitativa e abitaculo de la mente, per far ivi la meditazione perfetta. Ancora, l'intenzione del bisogno del ritirar i spiriti è diversa in loro, perché il sonno gli ritira dentro, per ritirar con loro il calor naturale, de la copia del quale ha bisogno per la digestione che si fa nel sonno: ma la contemplazione gli ritira, non per ritirar il calore, ma per ritirar tutte le virtú de l'anima, e unirsi l'anima tutta e farsi forte per contemplar bene in quel desiderio. Essendo adunque tanta diversitá fra il sonno e la contemplazione, con ragione l'una arrobba e occupa l'altro. Ma nel perdimento de' sensi e movimento la contemplazione è uguale al sonno, e forse che gli priva con maggior violenza e forza.

Sofia. Non mi par giá che 'l cogitabondo perda i sensi come quel che dorme; e tu non mi negherai che a l'amante ne l'estasi non resti la cogitazione e pensamento in gran forza, essendo annessi a' sensi, e a quel che dorme non resti di questo cosa alcuna, ma solamente la nutrizione, che non ha che fare con li sensi, ché si truova ancor ne le piante.

Filone. Se ben considererai, troverai il contrario: ché nel sonno, benché si perdano i sensi del vedere, odire, gustare e

odorare, non si perde però il senso del tatto; ché, dormendo, si sente freddo e caldo; ancor resta la fantasia in molte cose, e, se bene è inordenata in sue sonniazioni, il piú de le volte sono de le passioni presenti. Ma ne la trasportazione contemplativa si perde ancor, con gli altri sensi, il sentimento del freddo e del caldo; e cosí [si] perde la cogitazione e fantasia di ogni cosa, escetto di quella che si contempla. Ancor questa sola meditazione, che resta al contemplativo amante, non è di sé, ma della persona amata; né lui, esercitando tal meditazione, sta in sé, ma fuor di sé in quel che contempla e desidera. Ché, quando l'amante è in estasi, contemplando in quel che ama, nissuna cura o memoria ha di se stesso, né in suo benefizio fa alcuna opera naturale, sensitiva, motiva o ver razionale; anzi in tutto è di se stesso alieno e proprio di quel che ama e contempla, nel qual totalmente si converte. Ché l'essenzia de l'anima è suo proprio atto; e, se s'unisce per contemplare intimamente un oggetto, in quello sua essenzia si trasporta e quello è sua propria sustanzia, e non è piú anima ed essenzia di quel che ama, ma sol spezie attuale de la persona amata. Sí che molto maggiore astrazione è quella de l'alienazione amorosa che quella del sonno. Con qual ragione adunque mi puoi accusare, o Sofia, di non vederti o parlarti?

SOFIA. Non si può negare che ognora non si vegga che l'efficace contemplazione de la mente suole occupare i sentimenti; ma io vorrei sapere la ragione piú chiaramente. Dimmi adunque: perché, pensando tanto intimamente quanto si voglia, non restano i sentimenti ne le sue operazioni? Ché la mente per contemplare non ha bisogno di servirsi de la retraizione de' sensi, poi che non hanno che fare ne la sua opera; né manco gli bisogna la copia del calor naturale, come ne la decozione del cibo; né ha necessitá degli spiriti che serveno a' sensi, però che la mente non opera mediante i spiriti corporali, per essere incorporea. Che bisogno ha adunque la meditazione del perdimento de' sensi, e perché gli priva o gli ritira e raccoglie?

FILONE. L'anima è in sé una e indivisibile; ma estendendosi virtualmente per tutto il corpo e dilatandosi per le sue

parti esteriori fino a la superficie, si dirama per certe operazioni, pertinenti al senso e movimento e notrizione mediante diversi instrumenti, e in molte e diverse virtú si divide: come interviene al sole, il quale, essendo uno, si divide e multiplica per la dilatazione e multiplicazione de' suoi raggi, secondo il numero e diversitá de' luoghi [a] che s'applicano. Quando adunque la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore e anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa a contemplare in uno intimo e desiderato oggetto, raccoglie a sé tutta l'anima, tutta restringendosi in una indivisibile unitá; e con essa si ritirano i spiriti, sebbene non li opera, e si raccolgono in mezzo de la testa, ove è la cogitazione, o al centro del cuore, ove è il desiderio, lasciando gli occhi senza vista, l'orecchie senz' audito, e cosí gli altri instrumenti senza sentimento e movimento; e ancor i membri interiori de la notrizione s'allentano da la loro continua e necessaria opera de la digestione e distribuzione del cibo: sol comanda il corpo umano a la virtú vitale del cuore, la quale t'ho detto che è guardiano uniforme de la vita. La qual virtú è mezza, in luogo e dignitá, de le virtú del corpo umano e legatrice de la parte superiore con l'inferiore.

SOFIA. A che modo è la virtú vitale legame, e secondo luogo e dignitá, de le parti superiori e inferiori de l'uomo?

FILONE. Il luogo de la virtú vitale è nel cuore, che sta nel petto, che è mezzo fra la parte inferiore de l'uomo, che è il ventre, e la parte superiore, che è la testa; e cosí è mezzo tra la parte inferiore notritiva, che è nel ventre, e la superiore conoscitiva, che è ne la testa. Onde per mezzo suo queste due parti e virtú si collegano ne l'essere umano; sí che, se 'l vinculo di questa virtú non fusse nostra mente e anima, nelle affettuosissime contemplazioni dal nostro corpo si dilacceria e la mente volaria da noi talmente, che 'l corpo privo de l'anime resterebbe.

SOFIA. Saria possibile ne le tali contemplazioni tanto elevar la mente, che retirasse seco ancora questo vincolo de la vita?

FILONE. Cosí pungitivo potrebbe essere il desiderio e tanto intima la contemplazione, che del tutto discarcasse e retirasse l'anima dal corpo, resolvendosi i spiriti per la forte e ristretta

loro unione in modo che, afferrandosi l'anima affettuosamente col desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lassare il corpo esanimato del tutto.

SOFIA. Dolce sarebbe tal morte.

FILONE. Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonorno il corpo; onde la sacra Scrittura, parlando della morte de' dui santi pastori Moisé e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente declarano che morirno baciando la divinitá, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso.

SOFIA. Gran cosa mi pare che l'anima nostra possa con tanta facilitá volare a le cose corporali, e ancora ritrarse tutta insieme a le cose spirituali, e che essendo una e indivisibile, come dici, che possa volare fra cose sommamente contrarie e distanti, come sono le corporali da le spirituali. Vorrei che mi spianassi, o Filone, qualche ragione con che meglio mia mente questo mirabil volteggiare de l'anima nostra potessi intendere. E dimmi con che artificio lassa e piglia i sensi, insiste e desiste dalla contemplazione sempre che li piace, come detto m'hai.

FILONE. In questo l'anima è inferiore a l'intelletto astratto, perché l'intelletto è in tutto uniforme, senza movimento d'una cosa in altra né di sé a cose aliene; però l'anima, che è inferiore a lui (perché da lui dipende), non è uniforme, anzi per esser mezzo fra il mondo intellettuale e il corporeo (dico mezzo e vinculo, con quale l'uno con l'altro si collega), bisogna che abbi una natura mista d'intelligenzia spirituale e mutazion corporea, altramente non potrebbe animar i corpi. Però interviene che molte volte esce de la sua intelligenzia a le cose corporali, per occuparsi ne la sustentazione del corpo con le virtú notritive, e ancora per riconoscere le cose esteriori necessarie a la vita e a la cogitazione, mediante la virtú e opere sensitive; pur qualche volta si ritira in sé e torna ne la sua intelligenzia, e si collega e unisce con l'intelletto astratto suo antecessore, e

di lí esce ancora al corporeo, e di poi ritorna a l'intellettuale, secondo sue occurrenti inclinazioni. E però diceva Platone che l'anima è composta di sé e d'altro, d'indivisibile e divisibile, e dice che è numero se medesimo movente: vuol dire che non è d'uniforme natura, com'è il puro intelletto, anzi di numero di nature: non è corporale né spirituale, e si muove d'una ne l'altra continuamente. E dice che 'l suo moto è circulare e continuo, non perché si muova di luogo a luogo corporalmente, anzi spiritualmente e operativamente si muove di sé in sé, cioè di sua natura spirituale in sua natura corporea, tornando di poi in quella sempre circularmente.

SOFIA. Mi par quasi intendere questa differenzia che fai ne la natura de l'anima; ma, se trovassi qualche buono essemplo per meglio acquietarmi l'animo, sarebbemi grato.

FILONE. Qual miglior essemplo che quel de' dui princípi celesti, che l'immenso creatore fece simulacro de l'intelletto e de l'anima?

SOFIA. Quali sono?

FILONE. I due luminarî: il grande, che fa il giorno, e il piccolo, che deserve a la notte.

SOFIA. Vòi dire il sole e la luna?

FILONE. Quelli.

SOFIA. Che hanno da fare con l'intelletto e l'anima?

FILONE. Il sole è simulacro de l'intelletto divino, dal quale ogni intelletto depende; e la luna è simulacro de l'anima del mondo, da la quale ogni anima procede.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Tu sai che 'l mondo creato si divide in corporale e spirituale, cioè incorporeo.

SOFIA. Questo so.

FILONE. E sai che 'l mondo corporeo è sensibile, e l'incorporeo intelligibile?

SOFIA. Ancor questo so.

FILONE. E déi sapere che fra li cinque sensi solo il viso oculare è quello che fa tutto il mondo corporeo esser sensibile, sí come il vedere intellettuale fa essere l'incorporeo intelligibile.

SOFIA. E gli altri quattro sensi, audito tatto sapore e odore, perché sono adunque?

FILONE. Il viso è solo il conoscitivo di tutti i corpi; l'audito aiuta a la cognizione de le cose, non pigliandola de le medesime cose come l'occhio, ma pigliandola da altro conoscente mediante la lingua, la quale o l'ha conosciute per il viso ovvero intese da quel che ha veduto: in modo che l'antecessore de l'audito è il viso, e comunemente l'orecchia suppone l'occhio, come origine principale a l'intellettual cognizione. Gli altri tre sensi son tutti corporali, fatti piú presto per conoscimento e uso de le cose necessarie a la sostentazione de l'animale, che per la cognizione intellettuale.

SOFIA. Ancora il viso e l'audito hanno gli animali, che non hanno intelletto.

FILONE. Sí che l'hanno, perché ancora a loro gli bisognano per sostentazione del corpo; ma ne l'uomo, oltra a l'utilitá che fanno al suo sostenimento, son propriamente necessari a la cognizione de la mente: però che per le cose corporee si conoscono l'incorporee, le quali l'anima piglia da l'audito per informazione d'altrui e dal viso per propria cognizione de' corpi.

SOFIA. Questo ho bene inteso; dí' piú oltre.

FILONE. Nissun di questi dui visi, corporale e intellettuale, può vedere senza luce che l'illumini; e il viso corporale e oculare non può vedere senza la luce del sole che illumina l'occhio e l'oggetto, sia d'aere o d'acqua o d'altro corpo transparente o diafano.

SOFIA. Il fuoco e le cose lucenti ancora ne illuminano e fanno vedere?

FILONE. Sí, ma imperfettamente tanto quanto esse participano de la luce del sole, che è il primo lucido, senza la quale da lui immediate avuta, ovvero in altra per abito e forma participata, l'occhio mai potria vedere. Cosí il viso intellettuale mai potrebbe vedere e intendere le cose e ragioni incorporee e universali, s'el non fusse illuminato da l'intelletto divino: e non solamente lui, ma ancora le spezie che son ne la fantasia (da le quali la virtú

intellettiva piglia l'intellettuale cognizione), s'illuminano de le eterne spezie che son ne l'intelletto divino, quali sono esemplari di tutte le cose create, e preesisteno nell'intelletto divino al modo che preesisteno le spezie esemplari de le cose artificiate ne la mente de l'artefice, quali son la medesima arte (e queste spezie sole chiama Platone idee); talmente che il viso intellettuale e l'oggetto e ancora il mezzo de l'atto intelligibile tutto è illuminato da l'intelletto divino, sí come dal sole il corporeo viso con l'oggetto e mezzo. È manifesto adunque che 'l sole nel mondo corporeo visibile è simulacro de l'intelletto divino nel mondo intellettuale.

SOFIA. Mi piace la simiglianza del sole al divino intelletto; e ben che la vera luce sia quella del sole, ancora l'influenzia de l'intelletto divino con buona similitudine si può chiamar luce, come tu chiami.

FILONE. Anzi con piú ragione si chiama e piú veramente è luce questa de l'intelletto che quella del sole.

SOFIA. Perché piú vera?

FILONE. Cosí come la virtú intellettiva è piú eccellente e ha piú perfetta e vera cognizione che la visiva, cosí la luce che l'illumina è piú perfetta e verace luce che quella del sole, che illumina l'occhio; e piú ti dirò, che la luce del sole non è corpo né passione, qualitá o accidente di corpo, come alcuni bassi filosofanti credono, anzi non è altro che ombra de la luce intellettuale, ovvero splendore di quella nel corpo piú nobile. Onde il savio profeta Moisé del principio de la creazion del mondo disse che, essendo tutte le cose un caos tenebroso a modo d'uno abisso d'acqua oscuro, il spirito di Dio adspirando ne l'acque del caos produsse la luce: vuol dire che del lucido intelletto divino fu produtta la luce visiva nel primo giorno de la creazione, e nel quarto dí fu applicata al sole a la luna e a le stelle.

SOFIA. Dimmi, pregoti, come può essere che la luce de' corpi sia cosí incorporea e quasi intellettuale? e se è corporea, come potrai negare che non sia o corpo ovvero qualitá o accidente di corpo?

FILONE. La luce nel sole non è accidente, ma forma spirituale sua, dependente e formata da luce intellettuale e divina; ne l'altre stelle è ancora formale, ma principiata dal sole e più infima; e corporalmente è participata, come forma, nel fuoco [e nei] corpi lucidi del mondo inferiore: ma ne' corpi diafani transparenti, come è aere e acqua, si rappresenta la luce de l'illuminante come atto separabile spirituale, e non corporeo a modo di qualitá o passione, e il diafano è solamente veicolo de la luce ma non suggetto di quella.

SOFIA. Perché no?

FILONE. Però che, se la luce nel diafano fusse qualitá in suggetto, averebbe le condizioni di quella, che son sei: e prima perché si dilataría per tutto il suggetto, una parte dopo l'altra, ma la luce subitamente per tutto il diafano penetra. Seconda, che la qualitá adveniente muta la natural disposizione del suggetto, ma la luce nissuna mutazione fa nel diafano. La terza, perché la qualitá si stende al limitato spazio: ma la luce si stende per il diafano senza limite né misura. Quarta perché, remoto il formatore della qualitá, sempre resta per alcun tempo qualche impressione di quella nel suggetto, come il color de l'acqua di poi che è separata dal fuoco: ma, remoto l'illuminante, niente de la luce resta nel diafano. Quinta, perché la qualitá si muove col suo suggetto: ma [non] la luce, in quanto l'illuminante non si muove a lei per il movimento de l'aere o de l'acqua in che sta. Sesta, che le molte qualitá d'una spezie in un suggetto si confondano e mescolano ovvero si componeno in uno: ma molti lumi non si componeno in uno (vedrai che, se cammini a due lucerne, fanno due ombre, e se a piú, piú ombre fanno; ancora, se tre o ver piú lucerne si pongono ad uno pertuso piccolo da diverse parti, vedrai che metton per il pertuso tre luci opposite). Tutte queste cose ne mostrano che 'l lume nel diafano, ovvero nel corpo illuminante, non è qualitá o passion corporea, anzi un atto spirituale attuante il diafano per representazione de l'illuminante e separabile per la remozion di quello: e non altrimenti il lume assiste al diafano che l'intelletto ovvero l'anima intellettiva al corpo, che ha con lei

colligazione esistente, ovvero essenziale, ma non mistibile; onde non si muta per la mutazione del corpo, né si corrompe per la corruzione di quello. Sí che la vera luce è l'intellettuale, la quale illumina essenzialmente il mondo corporeo e incorporeo, e ne l'uomo dá luce a l'anima, o visione intellettiva, da la quale luce deriva la luce del sole, che formalmente e attualmente illumina il mondo corporeo, e ne l'uomo dá luce a la visione oculare per poter comprendere tutti i corpi: non solamente quelli del mondo inferiore de la generazione (come fanno ancora gli altri sensi), ma ancora i corpi divini ed eterni del mondo celeste, il quale principalmente causa ne l'uomo la cognizione intellettiva de le cose incorporee; ché, per vedere le stelle e i cieli sempre in movimento, veniamo a conoscere i motori loro essere intellettuali e incorporei, e la sapienzia e potenzia de l'universal creatore e opifice loro, come dice David: « Quando vedo i cieli tuoi opera de le tue mani », *et cetera*.

SOFIA. Molto piú eccellente fai il viso che tutti gli altri sensi insieme: nondimeno gli altri, massimamente il tatto e il gusto, veggo che son piú necessari a la vita de l'uomo.

FILONE. Son piú necessari a la vita corporea, e il viso a la vita spirituale de l'intelligenzia, e però è piú eccellente ne l'instrumento, ne l'oggetto, nel mezzo e ne l'atto.

SOFIA. Dichiarami queste quattro intelligenzie.

FILONE. Il strumento tu il vedi quanto è piú chiaro, piú spirituale e artifiziato che l'istrumenti degli altri sensi: ché gli occhi non si simigliano a l'altre parti del corpo, non son carnali ma lucidi, diafani e spirituali, paiono stelle, e in bellezza tutte l'altre parti del corpo escedono. L'artificio loro conoscerai ne la composizione de le sue sette umiditá, ovvero tuniche, quale è mirabile piú che di nissuno altro membro, ovvero strumento. L'oggetto del viso è tutto il mondo corporeo, cosí celeste come inferiore: gli altri sensi solamente parte del mondo inferiore imperfettamente posson comprendere. Il mezzo degli altri sensi è o carne, come nel tatto, o vapore, come ne l'odore, o umiditá, come nel sapore, o aere che si move, come ne l'audito. Ma il mezzo del viso è il lucido spiritual diafano, cioè aere

illuminato da la celestial luce, la qual escede in bellezza tutte l'altre parti del mondo, come l'occhio escede tutte l'altre parti del corpo animale. L'atto degli altri sensi s'estende in poche cose de' corpi che comprendono: l'odore sente solamente i pungimenti de' vapori, e il sapore i pungimenti de l'umiditá del cibo e poto; il tatto i pungimenti de le qualitá passive con qualche poco di sentimento comune materialmente e imperfettamente: in modo che le spezie di questi tre sensi son pur passioni e pungimenti propinqui. L'audito, se bene è piú spirituale e lontano, pur solamente sente i colpi gravi e acuti de l'aere, mosso per la percussione de l'un corpo ne l'altro, e questo in breve distanzia; e sue spezie son molto miste con la passione percussiva e con il moto corporeo. Ma l'occhio vede le cose che son ne l'ultima circunferenzia del mondo e ne' primi cieli, e tutti i corpi lontani e prossimi mediante la luce comprende, e apprende tutte le lor spezie senza passione alcuna; conosce sue distanzie, suoi colori, sue situazioni, suoi movimenti, e ogni cosa di questo mondo con molte e particulari differenzie, come se l'occhio fusse un spione de l'intelletto e di tutte le cose intelligibili: onde Aristotile dice che noi amiamo piú il senso del viso che gli altri sensi, però che quel ne fa piú conoscitivi che tutti gli altri. Adunque cosí come ne l'uomo (che è piccol mondo) l'occhio, fra tutte le sue parti corporee, è come l'intelletto fra tutte le virtú de l'anima, simulacro e seguace di quella, cosí nel gran mondo il sole fra tutti i corporali è come l'intelletto divino fra tutti gli spirituali, suo simulacro e suo vero seguace. E cosí come la luce e visione de l'occhio de l'uomo è dependente e deserviente, con molte sue differenzie, de la luce intellettuale e sua visione, cosí la luce del sole depende e deserve a la prima e vera luce de l'intelletto divino: sí che ben puoi credere che 'l sole è vero simulacro de l'intelletto divino e sopra tutto gli assimiglia ne la bellezza. Cosí come la somma bellezza consiste ne l'intelletto divino, nel quale l'universo è bellissimamente figurato, cosí nel mondo corporeo quella del sole è la somma bellezza, che tutto l'universo fa bello e lucido.

SOFIA. Vero simulacro è il sole de l'intelletto divino, e cosí l'occhio de l'intelletto umano, come hai detto. E veramente gran simiglianza hanno l'intelletto umano e l'occhio corporeo con l'intelletto divino e col sole. Ma una dissimiglianza mi pare fra il nostro occhio e il sole, che non è fra l'intelletto nostro e il divino: conciosiaché il nostro assimigli al divino in ciò che ognun di loro vede e illumina, che cosí come il divino non solamente intende tutte le spezie de le cose che sono in lui, ma ancora illumina tutti gli altri intelletti con le sue lucide ed eterne idee ovvero spezie, cosí il nostro intelletto non solamente intende le spezie di tutte le cose, ma ancora illumina tutte l'altre virtú conoscitive de l'uomo, accioché, se ben la lor cognizione è particulare e materiale, sia diretta da l'intelletto non bestiale, come negli altri animali; e però non sono cosí simili l'occhio e il sole, ché l'occhio vede e non illumina e il sole illumina e non vede.

FILONE. Forse in questo non son dissimili, che 'l nostro occhio non solamente vede con la illuminazione universale del diafano, ma ancora con l'illuminazione particulare de' raggi lucidi, che sagliono del medesimo occhio fino all'oggetto; quali soli non son sufficienti a illuminare il mezzo e l'oggetto, nondimeno senza quelli la luce universale non basterebbe a fare attuale la visione.

SOFIA. Credi tu dunque che l'occhio veda mandando i raggi suoi ne l'oggetto?

FILONE. Sí ch'io il credo.

SOFIA. Giá in questo non sei tu peripatetico; ché Aristotile il reproba e tiene che quella visione si facci per representazione della spezie de l'oggetto ne la pupilla de l'occhio, e non mandando i raggi, come dice Platone.

FILONE. Aristotile non dimostrò contra Platone; perch'io tengo che ne l'atto visivo tutte due le cose sieno necessarie, cosí la missiva de' raggi de l'occhio ad apprendere e illuminare l'oggetto, come la rappresentazione de le spezie de l'oggetto ne la visione. E ancora questi dui moti contrari non bastano a la visione, senza altro terzo e ultimo, che è [de] l'occhio mediante

i raggi sopra l'oggetto, secondariamente a conformare la spezie de l'oggetto impressa con l'oggetto esteriore; e in questo terzo atto consiste la perfetta ragione de la visione.

SOFIA. Nova mi pare questa tua oppinione.

FILONE. Anzi antiqua quanto la propria veritá. E quel ch'io voglio mostrarti è che l'occhio non solamente vede, ma ancora prima illumina ciò che vede; sí che consequentemente non credere solo che il sole illumini senza che esso veda, che di tutti i sensi nel cielo solamente quello del viso si stima che vi sia, molto piú perfettamente che ne l'uomo né in altro animale.

SOFIA. Come! i cieli veggono come noi?

FILONE. Meglio di noi.

SOFIA. Hanno occhi?

FILONE. E quali miglior occhi che 'l sole e le stelle, che ne la sacra Scrittura si chiamano occhi di Dio per la loro visione? Dice il profeta per li sette pianeti: « Quelli sette occhi di Dio che si stendano per tutta la terra »; e un'altro profeta dice, per il cielo stellato, che è suo corpo e pieno d'occhi; il sole chiamano occhio, e dicono « occhio del sole ». Questi occhi celesti tanto quanto illuminano tanto veggono, e mediante il viso comprendono e conoscono tutte le cose del mondo corporeo e le mutazioni loro.

SOFIA. E se non hanno che 'l viso, come possono comprendere le cose degli altri sensi?

FILONE. Quelle cose che consistono in pura passione non le comprendono in quel modo; onde non sentono i sapori per gusto né la qualitá per atto né per odore i vapori. Ma come che quelli celesti sieno cause de le nature e qualitá degli elementi (da' quali tal cose derivano), preconosceno causalmente tutte quelle cose, e ancor per il viso comprendono le cose che fanno tal' passioni ed effetti.

SOFIA. E de l'audito che dirai? odeno?

FILONE. Non per proprio istrumento, ché solamente hanno quel del viso, ma vedendo i movimenti de' corpo e de' labri, lingua ed altri istrumenti de le voci, comprendono loro significati; come vedrai che fanno molti uomini nel veder sagaci, che

vedendo il movimento de' labri e bocca, senz'udir le voci, comprendono quel che si parla. Quanto piú potrá fare la vista de le grandi stelle e chiare, e massimamente quella del sole? ché io stimo che con quella sola tutti i corpi del mondo e ancor l'opaca terra penetri, come si vede per il calor naturale che porge il sole fino al centro de la terra; e cosí tutte le cose qualitá passioni e arti del mondo corporeo sottilissimamente e perfettissimamente con la sola virtú visiva comprende. Sí che come nostro intelletto s'assomiglia a l'intelletto divino nel vedere e illuminare egualmente, e cosí come nostro occhio s'assomiglia al nostro intelletto in due cose, visione e lume, cosí il sole s'assomiglia a l'intelletto divino nel vedere e illuminare le cose.

SOFIA. Assai m' hai detto de la somiglianza del sole a l'intelletto divino: dimmi qualche cosa de la somiglianza che dici che la luna ha a l'anima del mondo.

FILONE. Cosí come l'anima è mezzo tra l'intelletto e il corpo, ed è fatta e composta de la stabilitá e unitá intellettuale e de la diversitá e mutazion corporea, cosí la luna è mezzo fra il sole (simulacro de l'intelletto) e la corporea terra, ed è cosí fatta composta de la unica stabile luce solare e de la diversa e mutabil tenebrositá terrestre.

SOFIA. T' ho inteso.

FILONE. Se m'hai inteso, dichiara quel che ho detto.

SOFIA. Che la luna sia mezzo fra il sole e la terra è manifesto, perché la stanzia sua è di sotto al sole e si trova disopra la terra: è in mezzo di tutti due, massimamente secondo gli antichi, che hanno detto che il sole è immediate sopra la luna. Ancor, che la composizion de la luna sia di luce solare e di tenebrositá terrestre, si mostra per le oscure macule che paiono in mezzo de la luna quando è di luce piena, in modo che sua luce è mista di tenebrositá.

FILONE. Hai inteso una parte di ciò che ho detto, e la piú piana: la principal ti manca.

SOFIA. Dichiara adunque il resto.

FILONE. Oltra quello che hai detto, la medesima luce de

la luna, o lume, per esser lenta nel suo risplendere è mezza fra la chiara luce del sole e la tenebrositá terrestre; ancora, essa propria luna è composta sempre di luce e tenebre, perché sempre, escetto quando si trova eclissata, ha la metá di sé illuminata dal sole e l'altra metá tenebrosa. E giá ti potrei dire in questa composizione gran particularità de la simiglianza de la luna a l'anima (come suo vero simulacro), se io non temessi d'essere prolisso.

SOFIA. Dimmel, ti prego, in ogni modo, perché non mi resti questa cosa imperfetta, ché mi piace la materia e da altri non mi ricordo averla intesa. La giornata è ben grande tanto, che basterá per tutto.

FILONE. La luna è tonda a modo d'una palla, e sempre, se non è eclissata, riceve la luce del sole ne la metá del suo globo; l'altra metá del globo suo di dietro, che non vede il sole, è sempre tenebrosa.

SOFIA. Non par giá che sempre sia illuminata la mezza palla de la luna, anzi rare volte e solamente nel plenilunio; negli altri tempi la luna non comprende la mezza palla, ma una parte di quella, qualche volta grande e qualche volta piccola, secondo va crescendo e decrescendo la luna; e qualche volta pare che non abbi luce alcuna, cioè al far della luna e un giorno innanzi e un giorno di poi, che essa non pare in alcuna parte illuminata.

FILONE. Tu dici il vero, quanto in l'apparenzia: ma in effetto ha sempre tutta la mezza palla illuminata dal sole.

SOFIA. Come dunque non pare?

FILONE. Perché, movendosi la luna, sempre (discostandosi o accostandosi al sole) si muta la luce che sempre illustra sua metá circularmente d'una nell'altra parte, cioè della parte sua superiore a l'inferiore o dell'inferiore alla superiore.

SOFIA. Qual si chiama inferiore e qual superiore?

FILONE. La parte de la luna inferiore è quella che è verso la terra e mira a noi, e noi vediamo lei quando è luminosa tutta ovvero parte di quella; e la superiore è quella ch'è verso il cielo del sole che è sopra essa, e non la vediamo, se ben è

luminosa. Una volta adunque il mese è tutta la metá inferiore illuminata dal sole, e noi la vediamo piena di luce, e questo è ne la quintadecima de la luna, perché lei è in fronte al sole per opposito; un'altra volta è illuminata l'altra metá, cioè la superiore, e questo è quando si congiunge al sole, che è sopra di lei e illumina tutta la parte superiore, e l'inferiore verso di noi resta tutta tenebrosa. E allora per due dí la luna non pare a noi: negli altri dí del mese si ha diversamente l'illuminazione de la metá de la palla de la luna, perché da la coniunzione principia a mancar la luce da la parte superiore e a venire a l'inferiore verso di noi a poco a poco, secondo si va discostando dal sole. Ma sempre tutta la metá è lucida, perché ciò che manca di luce a la parte inferiore si trova ne la superiore, ché non vediamo sempre interamente tutta la metá de la palla. E cosí fa fino alla quintadecima, che allor tutta la parte inferiore verso di noi è lucida e la superiore tenebrosa; di poi principia la luce a trasportarsi a la parte superiore, decrescendo a poco a poco verso di noi fino a la parte superiore: allor manca tutta la nostra parte di luce, e la superiore, che non vediamo, è tutta lucida.

SOFIA. Ho bene inteso il progresso de la luce de la metá de la luna e de la tenebrositá de l'altra, da la parte superiore verso il cielo a l'inferiore verso di noi, e il contra ancora. Dimmi come in quello è simulacro de l'anima.

FILONE. La luce de l'intelletto è stabile: e, participata ne l'anima, si fa mutabile e mista con tenebrositá, perché l'anima è composta di luce intellettiva e di tenebrositá corporea, come la luna di luce solare e di oscura corporeitá. La mutazion de la luce de l'anima è come quella de la luna de la parte superiore a l'inferiore verso di noi, e al contrario: perché lei qualche volta si serve di tutta la luce conoscitiva, che ha l'intelletto, ne l'amministrazione de le cose corporee, restando tenebrosa totalmente da la parte superiore intellettiva, nuda di contemplazione, astratta di materia, spogliata di vera sapienzia, tutta piena di sagacitá e usi corporei. E cosí come, quando la luna è piena e in opposito al sole, e gli astrologi dicono che allora

è in aspetto sommamente inimicabile col sole; cosí, quando l'anima piglia tutta la luce che ha dell'intelletto, ne la parte inferiore verso la corporeitá è in opposizione inimicabile con l'intelletto e totalmente da lui si discosta. Il contrario è quando l'anima riceve la luce da l'intelletto, de la parte superiore incorporea verso esso intelletto, e s'unisce con lui come fa la luna col sole ne la coniunzione. È ben vero che quella divina coppulazione gli fa abbandonare le cose corporali e le cure di quelle, e resta tenebrosa come la luna da la parte inferiore verso di noi; ed essendosi astratta la contemplazione e coppulazione de l'anima con l'intelletto, le cose corporali non sono provedute né amministrate convenientemente da lei. Ma perché non si ruini tutta la parte corporea, per necessitá si parte l'anima da quella coniunzione de l'intelletto, partecipando la luce a la parte inferiore a poco a poco, come fa la luna doppo la coniunzione, e quanto la parte inferiore riceve di luce da l'intelletto, tanto manca a la superiore: perché la perfetta coppulazione non può stare con providenzia di cose corporee. Séguita che l'anima va mettendo sua luce e cognizione nel corporeo, levandola dal divino a poco a poco, come la luna, finché abbi posto ogni sua providenzia in quello, lassando totalmente la vita contemplativa; e allora è come la luna ne la quintadecima, piena verso di noi di luce e verso il cielo di tenebre. Ancor séguita che l'anima, come la luna, sottrae sua luce dal mondo inferiore, ritornando nel superiore divino a poco a poco, fin che torni a quella total coppulazione e intellettuale, con integra tenebrositá corporea; e cosí successivamente si muta ne l'anima la luce intellettuale, d'una parte ne l'altra, e l'opposita tenebrositá (come ne la luna quella del sole) con mirabile similitudine.

Sofia. Mi dá ammirazione e allegra vedere quanto ottimamente quel perfetto fattore de l'universo abbi messo il ritratto de' dui luminari spirituali celesti, sole e luna, accioché, vedendo noi questi, che non si possono occultare dagli occhi umani, possino i nostri occhi de la mente vedere quelli spirituali, quali a loro possono essere sol manifesti. Ma a maggiore sussistenzia

vorrei che (sí come m'hai detto la similitudine de la coniunzione de la luna col sole e de l'opposizione loro) mi dicessi ancor qualche cosa de la similitudine de' due aspetti quadrati, che si dicono quarti de la luna (l'uno sette dí poi la coniunzione e l'altro sette dí poi l'opposizione), se hanno forse qualche significazione ne la mutazione dell'anima.

FILONE. Ancora l'hanno, perché quelli quadrati sono quando pontalmente la luna ha la sua mezza luce ne l'inferiore. Onde gli astrologi dicono che 'l quadrato è aspetto di mezza inimicizia e litigioso: ché essendo le due parti contrarie eguali fra loro e con egual parte ne la luce, litigano qual d'esse pigliará il resto; e cosí, quando la luce intellettuale de l'anima è egualmente partita ne la parte superiore de la ragione (o ver nella mente) e ne la parte inferiore de la sensualitá, litiga l'una con l'altra qual di loro abbi a dominare, o la ragione la sensualitá o la sensualitá la ragione.

SOFIA. E che significa esser li due quarti?

FILONE. L'uno è di poi [de] la coniunzione, e da lei principia a superare la parte inferiore la superiore ne la luce: e cosí è ne l'anima quando viene da la coppulazione a la opposizione, ché, dipoi che tutte due le parti sono eguali ne la luce, la superiore è superata da l'inferiore, perché la sensualitá vince la ragione. L'altro è di poi de l'opposizione, e da lei principia a superare la parte superiore ne la luce (che non vediamo) l'inferiore che vediamo: e cosí è ne l'anima quando viene da l'opposizione a la coppulazione intellettuale, perché, dipoi che tutte due parti sono ne la luce eguali, principia a superare la parte superiore intellettiva e vincere la ragione la sensualitá.

SOFIA. Questa non mi par giá che fussi gionta da lassare. Dimmi ancor se hai pronta alcuna similitudine ai quattro aspetti amicabili de la luna al sole, cioè due sestili e due trini, ne la mutazion de l'anima.

FILONE. Il primo sestile aspetto de la luna al sole è a cinque dí de la coniunzione, ed è amicabile perché la parte superiore participa senza litigio da la sua inferiore, però che la

superiore ancor vince e l'inferiore gli è sottoposta: cosí è ne l'anima, [che] quando esce de la coppulazione participa un poco di sua luce alle cose corporee per il lor bisogno, superando nientedimeno la ragione il senso; e però le cose corporee allor son piú magre, e però dicono gli astrologi, giudicatori de l'abundanzie corporee, che è aspetto d'amicizia diminuita. Il primo aspetto trino de la luna al sole è a dieci dí de la coniunzione, e la maggior parte de la luce è giá verso di noi: pur la superiore non resta nuda di luce, ma è suggetta a l'inferiore. E cosí è nell'anima quando va dal primo quarto a l'opposizione, che, avengaché la ragione non resti senza luce, pur il piú de le volte s'opera ne le cose corporee senza litigio: e, perché allor le cose corporee sono abundanti, propriamente gli astrologi chiamano il trino aspetto « d'amicizia perfetta ». Il secondo trino de la luna col sole è a vinti dí de la coniunzione, dipoi de l'opposizione, innanti del quadrato secondo; e giá la luce si va participando ne la parte superiore, che era tutta tenebrosa ne l'opposizione, ma senza litigio: la parte maggior de la luce è ancor ne la parte inferiore verso di noi. Cosí ne l'anima, quando che dal corporeo, al quale è tutta dedita, viene a dare una parte di lei a la ragione e a l'intelletto, talmente che, essendo ancora piú abundanti le cose corporee, si coniunge con loro il splendore intellettuale; e viene ad essere secondo aspetto d'intera amicizia appresso gli astrologi. Il secondo aspetto sestile de la luna col sole è a li venticinque dí ancora de la coniunzione, di poi del secondo quadrato anti de la coniunzione succedente; e in quella parte superiore giá avea recuperata la maggior parte de la luce, ancorché restassi a l'inferiore sufficiente parte di luce, ma in tal modo che senza contrasto è sottoposta al superiore. E cosí ne l'anima, quando dalle cose corporee è convertita non solamente a far la ragione equivalente al senso, ma [a] farla superiore senza litigio del senso, quantunque gli resti providenzia de le cose corporee, secondo il bisogno loro sottomesso a la retta mente. Ma, perché in tal caso le cose corporee son pur magre, gli astrologi, giudicando quelli, il chiamano « aspetto d'amicizia diminuita ». Di poi da

questo quarto e ultimo aspetto amicabile, se l'anima tende al spirituale, viene alla divina coppulazione, che è somma sua felicitá e diminuzione de le cose corporee. A questo modo, o Sofia, l'anima è numero che se stesso muove in moto circulare, e il numero de' numeri è quanto il numero degli aspetti lunari col sole, che son sette, e la coniunzione è la decima unitá, principio e fine de li sette numeri, come quella è principio e fine de' sette aspetti.

SOFIA. Resto contenta del simulacro lunare a l'anima umana. Vorrei sapere se hai alcuna similitudine ne l'eclissi de la luna a le cose de l'anima.

FILONE. Ancora in questo il pittor del mondo non fu negligente. L'eclissi de la luna è per interposizione fra lei e il sole, che gli dá la luce, per ombra de la quale la luna d'ogni parte resta tenebrosa, cosí da l'inferiore come da la superiore; e si dice « eclissata », però che totalmente perde la luce d'ogni sua metá. Cosí interviene a l'anima: quando s'interpone il corporeo e terrestre fra lei e l'intelletto, perde tutta la luce che da l'intelletto riceveva non solamente de la parte superiore, ma ancor de l'inferiore attiva e corporea.

SOFIA. A che modo si può interporre il corporeo fra lei e l'intelletto?

FILONE. Quando l'anima s'inclina oltre a misura a le cose materiali e corporee e s'infanga in quelle, perde la ragione e la luce intellettuale in tutto: però che non solamente perde la coppulazione divina e la contemplazione intellettuale, ma ancora la vita sua attiva si fa in tutto irrazionabile e pura bestiale, e la mente o ragione non ha luogo alcuno ancora ne l'uso de le sue lascivie; onde l'anima sí miserabile, eclissata dal lume intellettuale, è equiparata a l'anima degli animali bruti, ed è fatta de la natura loro (e di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere e di bruti animali). È ben vero che, cosí come la luna qualche volta è tutta eclissata e qualche volta parte di lei, cosí l'anima qualche volta perde in tutti gli atti intellettuali luce e qualche volta non in tutti è fatta bestiale. Ma, sia come si voglia, la bestialitá, in tutto ovvero in parte, è

somma destruzione e sommo difetto de l'anima; e per questo dice David a Dio, pregando: « Libera da destruzione l'anima mia, e di poter de' cani la mia unica ».

SOFIA. Mi piace non poco questo residuo del simulacro de l'anima corrotta oscura e bestiale all'eclissata luna; solamente vorrei sapere se l'eclissi del sole ha ancora qualche simile significazione.

FILONE. L'eclissi del sole non è difetto di luce nel corpo d'esso sole, come l'eclissi de la luna: però ch' il sole mai si truova senza luce, conciosiaché quella sia sua propria sustanzia, ma il difetto è in noi altri terreni, che, per l'interposizione de la luna in mezzo di lui e noi, siamo privi de la sua luce e rimaniamo oscurati.

SOFIA. Questo intendo; ma dimmi, qual somiglianza ha con l'intelletto?

FILONE. Cosí l'intelletto non è mai privo né difettuoso di luce sua intellettuale, come interviene a l'anima: però che la luce intellettiva è de l'essenzia de l'intelletto, senza il quale non arebbe essere, e ne l'anima è partecipata da esso intelletto. Onde, per l'interposizione de la terrestre sensualitá fra lei e l'intelletto, al modo de la luna s'eclissa e fa oscura e priva di luce intellettuale, come ti ho detto.

SOFIA. Ben veggo che son simili il sole e l'intelletto ne la privazion del difetto in se medesimi; ma nel difetto di luce che causa l'eclissi solare in noi, per interposizione della luna fra noi ed esso, qual somiglianza ha con l'intelletto?

FILONE. Cosí come interponendosi la luna fra il sole e noi altri terreni, ne fa mancare la luce del sole, ricevendola lei tutta ne la sua parte superiore [e] restando a noi l'altra inferiore oscura; cosí quando s'interpone l'anima fra l'intelletto e il corpo, cioè coppulandosi e unendosi con l'intelletto, riceve l'anima tutta la luce intellettuale ne la sua parte superiore e da la parte inferiore corporea resta oscura, e il corpo da lei non illuminato perde l'essere, e lei si dissolve da lui. E questa è la felice morte che causa la coppulazione de l'anima con l'intelletto, la quale hanno gustata i nostri antichi beati Moisé

e Aron, e gli altri de' quali parla la sacra Scrittura, che morirono per bocca di Dio baciando la divinitá (come t'ho detto).

SOFIA. Mi piace la similitudine; e bene è giusto che, unendosi cosí perfettamente l'anima col divino intelletto, si venga a dissolvere da la colligazione che ha col corpo: in modo che questo eclissi è solamente del corpo, e non de l'intelletto che è sempre immutabile, né ancor de l'anima che si fa in quello felice; cosí come l'eclissi del sole è solamente a noi e non al sole, che mai s'oscura, né a la luna, che allora piú presto riceve e contiene ne la sua parte superiore tutto il lume del sole. Dio facci adunque nostre anime degne di cosí felice fine. Ma dimmi, ti prego: essendo essa anima spirituale, che difetto o ver passione ha in sé, che facci farli tante mutazioni, un'ora verso il corpo un'altra verso l'intelletto? ché de la luna il moto locale discosto dal sole è cagione manifesta di sue mutazioni verso il sole e verso la terra, qual cagione non si truova nell'anima spirituale.

FILONE. La cagione di tante mutazioni ne l'anima è il gemino amore che in lei si truova.

SOFIA. Che amore è quel che ha l'anima, e come è gemino?

FILONE. Essendo ne l'intelletto divino la somma e perfetta bellezza, l'anima, che è un splendore procedente da quello, s'innamora di quella somma bellezza intellettuale sua superiore origine, come s'innamora la femmina imperfetta del maschio suo perficiente, e desidera farsi felice ne la sua perpetua unione. Con questo si giunta un altro amore gemino de l'anima al mondo corporeo a lei inferiore, come del maschio a la femmina, per farlo perfetto imprimendo in lui la bellezza che piglia da l'intelletto mediante il primo amore: come che l'anima, ingravidata de la bellezza de l'intelletto, la desidera parturire nel mondo corporeo, o veramente piglia la semenza di essa bellezza per farla germinare nel corpo, ovvero come artifice piglia l'esempli de la bellezza intellettuale per sculpirli al proprio ne' corpi; che non solamente accade ne l'anima del mondo, ma quel medesimo interviene a l'anima de l'uomo col suo intelletto nel picciol mondo. Essendo adunque l'amor de l'anima

umana gemino, non solamente inclinato a la bellezza de l'intelletto ma ancora a la bellezza ritratta nel corpo, succede qualche volta che, essendo grandemente tirata da l'amore de la bellezza de l'intelletto, lassa del tutto l'amorosa inclinazione del corpo, tanto che si dissolve totalmente da quello e ne segue a l'uomo la morte felice coppulativa (come t'ho detto ne l'eclissi del sole); e qualche volta gl'interviene il contrario, ché, tirata piú del dovere da l'amor de la bellezza corporea, lassa del tutto l'inclinazione e amore de la bellezza intellettuale, e in tal modo s'asconde da l'intelletto suo superiore, che si fa in tutto corporea e oscura di luce e bellezza intellettiva (come t'ho detto ne l'eclissi lunare). Qualche altra volta l'anima opera per tutti due gli amori intellettuale e corporeo, ovvero con temperamento ed equalitá, e allor la ragione litiga con la sensualitá (come t'ho detto ne' due aspetti quadrati de la luna al sole); ovvero declina a uno degli amori (come t'ho detto ne' quattro aspetti amicabili, due trini e due sestili): e quando la declinazione è a l'amore intellettuale, se è poca la declinazione e ancora con stimulo de la sensualitá, l'uomo si chiama continente; e se declina molto a l'intellettuale amore e non resti stimulo del sensuale, l'uomo se chiama temperato; ma se declina piú a l'amor corporale è il contrario, ché declinando poco, e che ancor resti qualche resistenzia de l'intellettuale, l'uomo si chiama incontinente, e se declina molto, in modo che l'intelletto non facci resistenzia alcuna, l'uomo si chiama intemperato.

SOFIA. Non poco mi satisfá questa cagione de le mutazioni de l'anima, cioè l'amore de la bellezza intellettuale e quel de la bellezza corporea: e di qui viene che, cosí come ne l'uomo si truovano due amori diversi, cosí si truovano due diverse bellezze, intellettuali e corporali; e conosco quanto la bellezza intellettuale è piú eccellente che la corporale, e quanto è meglio l'ornamento de la bellezza intellettiva che quel de la corporea. Ma sol mi resta saper da te, se forse la luna (come l'anima) ha queste amorose inclinazioni verso il sole e verso la terra, se forse ancora in questo la luna è de l'anima simulacro.

FILONE. Senza dubbio è simulacro, ché l'amor che la luna

ha al sole (da cui sua luce vita e perfezion dipende) è come di femmina al maschio, e quello amore la fa essere sollicita a l'unione del sole. Ha ancora la luna amore al mondo terreno come maschio a femmina, per farlo perfetto con la luce e influenzia che riceve dal sole, e però fa sue mutazioni simili a quelle de l'anima, le quali non dichiaro per esempli per non essere piú longo in questa materia. Solamente ti dico che, come trasporta l'anima con sue mutazioni la luce de l'intelletto nel mondo corporeo per l'amore che ha a tutti due, cosí la luna transferisce la luce del sole nel mondo terreno per l'amor che ha a tutti due.

SOFIA. Questo resto di conformitá mi piace, e certo di questa materia assai m'hai acquietata la mente.

FILONE. Ti pare, o Sofia, per questa longa interposizione di consentire che l'anima nostra, quando contempla con intentissimo amore e desiderio in un oggetto, possi e soglia abbandonare i sensi con altre virtú corporee?

SOFIA. Si può senza dubbio.

FILONE. Non è dunque giusta la tua querela contra di me, ché quando tu, o Sofia, m'hai veduto rapito dal pensiero senza sentimenti, era allor mia mente con tutta l'anima sí ritirata a contemplare l'immagine di tua bellezza, che, abbandonati il vedere e l'udire insieme col movimento, solamente quello che hanno ancor gli animali bruti mi portava per quella via, la quale prima da me fu desiderata; sí che se lamentar ti vuoi, lamentati pur di te, che a te stessa hai serrate le porte.

SOFIA. Pur mi lamento che possi e vagli in te, piú che mia persona, l'immagine di quella.

FILONE. Può piú, perché giá la rappresentazione di dentro a l'animo precede a quella di fuore, però che quella, per essere interiore, se ha giá possessionato di tutti gl'interiori. Ma puoi giudicare, o Sofia, che se tua immagine riceverti seco non vuole, che sarebbe impossibile che l'altrui in sua compagnia ricevessi.

SOFIA. Aspera mi pingi, o Filone.

FILONE. Anzi ambiziosissima, che robbi me, te e ogni altra cosa.

Sofia. Almanco ti sono utile e salutifera, ch'io ti levo molte cogitazioni fastidiose e malenconiche.

Filone. Anzi velenosa.

Sofia. Come velenosa?

Filone. Velenosa di tal veleno, che manco se li truova remedio che a niuno de' corporali toschi: ché, cosí come il veleno va dritto al cuore e di lí non si parte fin che abbi consumati tutti i spiriti, quali gli vanno dietro, e levando i polsi e infrigidando gli estremi leva totalmente la vita, se qualche remedio esteriore non se gli approssima, cosí l'immagine tua è dentro de la mia mente e di lí mai si parte, attraendo a sé tutte le virtú e spiriti, e con quelli insieme la vita totalmente leverebbe, se non che tua persona esistente di fuora mi recupera gli spiriti e sentimenti, levandoli di mano la preda per intertenermi la vita.

Sofia. Ben dunque ho detto, dicendo ch'io ti son salutifera: ché, se mia assente immagine t'è veleno, io presente ti son triaca.

Filone. Tu hai levata la preda a tua immagine, perché lei ti leva e proibisce l'intrata: e in veritá non l'hai fatto per beneficarmi, anzi per paura che, se finisse mia vita, finiria ancor con lei il tuo veleno; e perché vuoi che mia pena sia durabile, però non vuoi consentire ch'il veleno di tua immagine mi doni la morte, ché quel tanto è maggior quanto è piú diuturno.

Sofia. Non so concordare tuoi detti, o Filone: una volta mi fai divina e da te molto desiderata, e una altra volta mi truovi velenosa.

Filone. L'uno e l'altro è vero, e tutti due possono stare insieme, però che in te la velenositá da la divinitá è causata.

Sofia. Come è possibile che di bene venga male?

Filone. Può intervenire, ma indirettamente, perché se l'interpone il desiderio insaziabile.

Sofia. A che modo?

Filone. La tua bellezza in forma piú divina che umana a me si rappresenta; ma per essere sempre accompagnata d'un pongitivo e insaziabile desiderio, si converte di dentro in uno

pernizioso e molto furioso veleno, sí che quanto tua bellezza è piú eccessiva, tanto produce in me piú rabbioso e velenoso disio. La presenzia tua m'è triaca solamente perché mi ritiene la vita, ma non per levar la velenositá e la pena, anzi la prolonga e fa piú durabile: però che vederti mi proibisce il fine, qual sarebbe termine al mio ardente desiderio e riposo a mia affannosa vita.

SOFIA. Di questa alienazione assai buon conto hai dato; né io voglio piú esaminarla, ché per altro t'ho chiamato e altro da te voglio.

FILONE. Che altro?

SOFIA. Ricordati de la promessa, che giá due volte m'hai fatto, di darmi notizia del nascimento de l'amore e di sua divina progenie, e ancor significasti volermi mostrare suoi effetti negli amanti. Il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inviato per cose che importino: dunque dá opera di satisfare a la promissione.

FILONE. In termine mi truovo che ho piú bisogno di cercare credenzia, che di pagare ciò che ho a dare. Se mi vuoi far bene, aiutami a far debiti nuovi, e non mi costringere a pagar i vecchi.

SOFIA. Che bisogno è il tuo?

FILONE. Grande.

SOFIA. Di che?

FILONE. Qual maggior che di trovar remedio a mia crudelissima pena?

SOFIA. Vuoi ch'io ti consigli?

FILONE. Da te sempre vorrei consigli e aita.

SOFIA. Se del poco ti fai buon pagatore, sempre che vorrai assai, ti sará fidato a credenzia: ché il buon pagatore è possessore de l'altrui.

FILONE. In poco dunque stimi quel che domandi.

SOFIA. In poco, a rispetto di quel che domandi tu.

FILONE. Perché?

SOFIA. Però che è manco a te dare quel che puoi dare, che avere ciò che non puoi avere.

Filone. Questa medesima ragione costringerebbe te a darmi prima remedio, tanto piú ch' il beneficio sarebbe mutuo: ciascuno debbe dare ciò che ha, e ricevere di quel che gli manca e che ha bisogno.

Sofia. A questo modo né il tuo sarebbe pagare né far grazia, però che io veggo che giá di nuovo vuoi vendere quel che giá hai promesso. Paga una volta il debito, e di poi parlarai a che modo si debbono contribuire i mutui benefizi.

Filone. Son pur molti debiti, non però promissi.

Sofia. Dimmi alcuno.

Filone. Remediar gli amici del possibile non ti par debito?

Sofia. Grazia sarebbe, non debito.

Filone. Grazia sarebbe remediare i forestieri, che non sono amici, ma agli amici è debito: e non farlo sarebbe vizio d'infedeltá, crudeltá e avarizia.

Sofia. Ancor che questo fusse debito, non mi negarai giá che fra i debiti il promesso si debba pagar prima ch' il non promesso.

Filone. Ancor questo non ti voglio consentire: però che di ragione prima si debbe pagare quel che in sé è debito e non promesso, che quel che solamente la promissione il fa debito, perché in effetto il debito senza promessa precede a la promessa senza debito. Mira che dar tu remedio a la terribil pena mia è vero debito (poi che noi siamo veri amici), ben che non l'abbi promesso; ma la promission mia non fu per debito, anzi di grazia, né a te è molto necessaria, ché giá non è per remediarti di pericolo o danno, ma solamente per darti qualche diletto e satisfazione di mente: debbe dunque precedere il tuo debito non promesso quel di mia libera promissione.

Sofia. La promessa solamente è quella che fa il debito, senza aver bisogno d'altro obbligo.

Filone. Piú giusto è ch' il debito solamente facci promissione, senza esser bisogno il promettere.

Sofia. Quando ben fussi cosí come dici, non vedi tu [che] ciò ch'io voglio da te è la teorica de l'amore, e quel che tu vuoi da me è la pratica di quello? Non puoi negare che sempre

debbe precedere la cognizione de la teorica all'uso de la pratica, ché negl'uomini la ragione è quella che indrizza l'opera; e avendomi giá dato qualche notizia de l'amore, cosí di sua essenzia come di sua comunitá, parrebbe che mancasse il principale se ne mancasse la cognizione di sua origine ed effetti: sí che senza ponervi intervallo déi dar perfezione al giá cominciato da te e porger satisfazione a questo residuo del mio desiderio. Ché tu, se (come dici) rettamente m'ami, piú l'anima ch' il corpo amar déi; dunque non mi lassar imperfetta di sí alta e degna cognizione: e se vuoi dire il vero, concederai che in questo sta il debito tuo insieme con la promissione, sí che a te tocca prima il pagamento; e se 'l mio non succederá, allor con maggior ragione ti potrai lamentare.

FILONE. Non ti si può resistere, o Sofia: quando penso averti levato tutte le vie del fuggire, tu ne fuggi per nuova strada; sí che bisogna far quel che ti piace, e la principal ragione è ch'io so' amante e tu sei l'amata, e a te tocca darmi la legge e a me con esecuzione osservarla. E giá io in questo ti volevo servire, e dirti (poi che 'l ti piace) qualche cosa de l'origine ed effetti de l'amore; ma non mi so risolvere a che modo abbi a parlar di lui, o laudandolo o ver vituperandolo; de la laude è degna sua grandezza, e del biasimo sua feroce operazione, verso di me massimamente.

SOFIA. Dí' pur il vero, sia in laude o in vituperio, ché non puoi errare.

FILONE. Lodare chi mal fa non è giusto, vituperare chi molto può è pericoloso; son ambiguo, né mi so determinare. Dimmi tu, o Sofia, quale è il men male.

SOFIA. Manco male è sempre il vero che il falso.

FILONE. Men male è sempre il securo che il pericoloso.

SOFIA. Sei filosofo, e hai paura di dir la veritá.

FILONE. Se ben non è d'uomo virtuoso dire la bugia (quando ben fusse utile), non però è d'uomo prudente dir la veritá qual ne porga danno e pericolo: ché il vero, il cui dirlo è nocivo, prudenzia è tacerlo e temeritá parlarne.

SOFIA. Non mi par giá onesto timore quel di dire il vero.

FILONE. Non ho paura di dir la veritá, ma del danno che di dirla mi potrebbe intervenire.

SOFIA. Essendo tu cosí saettato da l'amore come dici, che paura hai piú di lui? che mal ti può far, che giá non t'abbi fatto? e in che ti può offendere, che giá non t'abbi offeso?

FILONE. Nuova punizione temo.

SOFIA. Che temi, che ti possa esser nuovo?

FILONE. Temo che non m'intervenga quel che giá intervenne a Omero, il quale per cantare in disfavore de l'amore perse la vista.

SOFIA. Oramai non bisogna che tu temi di perderla, ché giá l'amor (senza aver tu detto mal di lui) te l'ha levata: ché poco innanzi passasti di qui con gli occhi aperti e non mi vedesti.

FILONE. Se solamente per condolermi con me stesso del torto che mi fa l'amore e del tormento che mi dá, mi minaccia (come tu vedi) di levarmi la vista, che fará se pubblicamente il biasmerò e sue opere vitupererò?

SOFIA. Omero con ragion fu punito, però che lui diceva male iniustamente di chi non gli aveva fatto alcun male: ma se tu dirai male de l'amore, il dirai con iustizia, però che ti tratta peggio che può.

FILONE. I possenti che non son benigni, piú con furia che con ragione dánno le pene; e di me giustamente piglieria maggior vendetta che d'Omero, però che io son de' suoi sudditi e Omero non era, e se puní lui solamente per avere usato discortesia, molto piú gravemente punirebbe me e per discortesia e per inobedienzia.

SOFIA. Dí' pur, e se vedrai che si sdegni contra di te, disdirai ciò che hai detto e gli domandarai perdono.

FILONE. Tu vorresti ch'io facessi esperienzia de la sanitá, come fece Stesicoro.

SOFIA. Che fece Stesicoro?

FILONE. Cantò contro l'amore d'Elena e Paris vituperandolo, e avuta la medesima pena d'Omero, che perse la vista, ma lui conoscendo la cagione di sua cecitá (qual non conobbe

Omero) si remediò incontinente, facendo versi contrari a' primi in laude e favor d'Elena e del suo amore, onde subitamente amor gli restitui la vista.

SOFIA. Oramai puoi dire ciò che ti piace: ché, secondo mi pare, giá sai, come Stesicoro, il modo di remediarti.

FILONE. Non lo sperimenterò giá io, che so che verso me sarebbe l'amor piú rigoroso che non fu verso lui, ché l'errore de' propri servi maggior furia mena e piú crudeltá provoca a' signori: ma in questo voglio essere piú savio che non furono tutti due loro. Al presente parlaremo con ogni reverenzia di sua origine e di sua antiqua geneologia; ma degli effetti suoi buoni e cattivi per adesso non ti dirò cosa alcuna, in modo che non averò occasione di laudarli per paura né di vituperarli con audacia.

SOFIA. Non vorrei giá che lassasse questa nostra narrazione imperfetta: ché, cosí come il principio de l'amore consiste nel suo origine, cosí il fine suo consiste ne' suoi effetti; e se la paura non ti lascia dire suoi difetti, dí' almanco le lode: forse per questa via potrai impetrar grazia di reconciliarti seco e fartelo benivolo, chè coloro che in dar le pene sono intemperanti, in far le grazie sogliono essere liberali.

FILONE. Sí, se fussero vere lodi: ma non essendo, sarebbe adulazione.

SOFIA. Ad ogni modo bisogna lusengar chi può piú.

FILONE. Se adulare i benefattori è cosa brutta, quanto piú i malfattori!

SOFIA. Lasciando a parte tua passione e il conto che è fra te e l'amore, fammi intendere, ti prego veramente, quali degli effetti d'amore credi sien piú, o [i] buoni degni di laude ovvero i vituperabili.

FILONE. Se in quel ch'io dirò ne amministrará piú la veritá che la passione, trovarò in lui molte piú lode che biasmi, e non solamente nel numero, ma ancora di piú eccellenzia.

SOFIA. Adunque, se in qualitá e quantitá i buoni effetti d'amore escedeno i cattivi, dí' pure ogni cosa: ché piú presto impetrarai grazia da lui per far palese i suoi gran benefizi, che

non pena per dir con veritá suoi pochi malefizi; e se l'amore è del numero degli dèi celesti spirituali (come si dice), non gli debbe dispiacere il vero, ché la veritá è sempre annessa e congiunta a la divinitá e sorella di tutti gli dèi.

FILONE. Per la giornata d'oggi basta assai parlare del nascimento dell'amore, restará per un'altra il dire de' suoi effetti, cosí buoni quanto cattivi; forse allor deliberarò compiacerti e dire ogni cosa, e se l'amore contro di me s'infuriará, gl'interponerò la veritá per placarlo, che gli è sorella, e tu che gli sei figlia e somigli a sua madre.

SOFIA. Ti ringrazio dell'offerta, l'intercessione t'offero: e perché il giorno non se ne vada in parole, dí' se nacque, quando nacque, dove nacque, di chi nacque e perché nacque questo strenuo, antico e famosissimo signore.

FILONE. Non manco savia che breve ed elegante mi pare, o Sofia, questa tua dimanda del nascimento de l'amore ne' cinque membri che hai divisi: gli spianarò per vedere se t'ho inteso.

SOFIA. So ben che m'intendi: ma piacere mi farai se gli spiani.

FILONE. Tu prima domandi se l'amore è generato e d'altrui proceduto, o veramente se è ingenito senza mai avere avuto dependenzia d'alcuno antecessore. Domandi secondo, quando nacque, posto che sia generato, e se forse sua successione o dependenzia fu ab eterno ovvero temporale; e se temporale, in qual tempo nacque, se forse nacque al tempo de la creazione del mondo e produzione di tutte le cose, o ver di poi in qualche altro tempo. Il terzo che dimandi è del luogo nel quale nacque e in qual de' tre mondi ha avuto origine, se nel mondo basso e terrestre, o ver nel mondo celeste, o forse nel mondo spirituale, cioè l'angelico e divino. Per quarto domandi quali furono i suoi parenti, cioè se ha avuto solamente padre o solamente madre, o veramente di tutti dui nacque; e chi furono, se divini o umani o ver d'altra natura, e di loro ancora quale è stata sua geneologia. E ultimamente per quinto vuoi sapere il fine per il quale nacque nel mondo, e qual bisogno il fece nascere: però che la causa finale è quella per la quale ogni cosa

prodotta fu prodotta, e il fine del prodotto è il primo ne l'intenzione del producente, se bene è ultimo in sua esecuzione. Son questi, o Sofia, i cinque tuoi quesiti circa il nascimento d'amore.

SOFIA. Questi sono certamente. Io ho fatta la dimanda, ma tu l'hai in tal modo ampliata, che mi dai buona speranza de la desiderata risposta: ché, come le piaghe ben aperte e ben vedute si curano meglio, cosí i dubi, quando son ben divisi e smembrati, piú perfettamente si solveno. Vegniamo dunque a la conclusione, ché con desiderio l'aspetto.

FILONE. Tu sai che, avendo a determinare cose pertinenti al nascimento de l'amore, bisogna presupporre che lui sia e saper qual sia sua essenzia.

SOFIA. Che l'amor sia è manifesto, e ciascuno di noi può far testimonio del suo essere, e non è alcuno che in se stesso nol senta e nol veda; e qual sia l'essenzia sua mi pare che assai m'abbi detto quel giorno quando parlammo d'amore e desiderio.

FILONE. Non mi par giá poco che tu confessi sentire in te stessa che amor sia: ch'io timido stava che tu (per mancamento d'esperienzia) non mi domandasse del suo essere dimostrazione, la quale a persona che nol sente (come di te presumessi) non sarebbe facile di fare.

SOFIA. Giá in questa parte t'ho levato l'affanno.

FILONE. Presupposto che amor sia, hai tu ben a mente le cose pertinenti a la cognizione di sua essenzia, secondo che l'altro giorno parlammo?

SOFIA. Credo ben ricordarmi: niente di meno, s'el non t'è grave, vorrei ch'in breve mi replicasse quel di che mi bisogna aver memoria pertinente a l'essenzia de l'amore, perché meglio intenda ciò che dirai del suo nascimento.

FILONE. Ancor volentieri di questo ti compiaceria, ma non ben mi ricordo di quelle cose.

SOFIA. Buona fama ti dái d'aver buona memoria: se de le cose tue non ti ricordi, come ti ricorderai de l'altrui?

FILONE. S'altri mia memoria possiede, come mi può ella

servire ne le cose mie? e se di me non mi ricordo, come vuoi ch'io mi ricordi de' passati ragionamenti?

SOFIA. Mi par strano che i detti, che hai saputo formare, non te li possi ricordare.

FILONE. Quando teco allor parlava, la mente formava le ragioni e la lingua le parole che fuor mandava: ma gli occhi e l'orecchie, al contrario operando, tiravano dentro de l'anima tua immagine, tuoi gesti, insieme con tue parole e accenti, quali solamente ne la memoria mi restorono impressi. Sol questi son miei, e li miei sono alieni: se alcuno volessi di questi che da te vengono, mi ricordo; di quelli da me mandati per la bocca fuor de la mente e de la memoria, ricordisene chi gli piace.

SOFIA. Sia come si voglia, la veritá è sempre una medesima: se questo, ch'in questo caso l'altro giorno mi hai detto, è stato il vero, quando ben la memoria non ti servisse in replicarlo, ti servirà la mente in porgere di nuovo un'altra volta quelle medesime veritá.

FILONE. Questo credo ben che si potrá fare, ma non giá in quel modo forma e ordine del passato, né conterrá quelle particularitá, ch'in effetto non me le ricordo.

SOFIA. Dille pure al modo che ti piace, ché la diversitá de la forma non c'è, poi che una medesima è la sustanzia: e io che delle cose tue piú che te mi ricordo, t'appuntarò in quelle parti che ti vedrò lassare o mutare.

FILONE. Poi che vuoi ch'io ti dica qual sia amore, tel dirò pianamente e universalmente. Amore, in comune, vuol dire desiderio d'alcuna cosa.

SOFIA. Questo è un diffinir ben piano; e dire il potresti piú brevemente, dicendo solamente ch'amore è desiderio: ché, essendo desiderio, bisogna che sia di qualche cosa desiderata, cosí come l'amore è di qualche cosa amata.

FILONE. Tu dici il vero, ma pure la dichiarazione non è difetto.

SOFIA. Sí: ma se tu diffinisci amore in comune esser desiderio, ti bisogna concedere ch'ogni amor sia desiderio e ogni desiderio sia amore.

FILONE. Cosí è, però che la diffinizion si converte col diffinito, e tanto comprende l'un quanto l'altro.

SOFIA. Altrimenti mi ricordo che m'hai l'altro giorno argumentato, cioè che l'amore non è sempre desiderio, però che molte volte è de le cose che si hanno e sono, come amare padre, figliuoli e la sanitá che si ha e le ricchezze, chi le possiede: ma il desiderio è sempre di cose che non sono, e se sono non l'abbiamo, ché quel che manca si desidera che sia, se non è, e che si abbi, se non si ha; ma le cose o persone che amiamo molte volte sono e le possediamo, e quelle che non sono mai amiamo: dunque come dici ch'ogni amore è desiderio?

FILONE. Ancor mi viene in memoria che abbiamo prima diffinito altrimenti l'amore ch'il desiderio: perché dicono il desiderio essere effetto volontario d'essere o avere la cosa stimata buona, che manca, e l'amore essere affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona che manchi. Nondimeno abbiamo poi dichiarato che, ben ch'il desiderio sia de la cosa che manchi, in ogni modo presuppone (cosí come l'amore) qualche essere: ché, avvenga che manchi in noi, ha essere appresso gli altri ovvero in se stessa, se non in atto, in potenzia; e se non ha essere reale, l'ha almanco immaginario e mentale. E aviamo mostrato che l'amore, non ostante che qualche volta sia di cosa posseduta, nondimeno presuppone sempre qualche mancamento di quella, come fa il desiderio: e questo è o perché l'amante non ha ancor perfetta unione con la cosa amata, onde ama e desidera perfetta unione con quella, o veramente però che, ben che la posseghi e fruisca di presente, gli manca la futura fruizione di quella, e però la disia. Sí che in effetto, ben speculato, il desiderio e l'amore è una medesima cosa, non ostante che nel modo del parlare del vulgo ciascuno abbi qualche proprietá, come hai detto: e però in fin di quel nostro parlamento abbiamo diffinito l'amore essere desiderio d'unione con la cosa amata, e abbiamo dichiarato a che modo ogni desiderio è amore e ogni amore è desiderio; e secondo quello al presente t'ho diffinito in comune l'amore, che è desiderio di cosa alcuna.

Sofia. Essendo l'amore e desiderio due vocabuli che molte volte significano diverse cose, non so come li possi fare un medesmo ne la significazione: ché, ancor che si possi dire una medesima cosa amare e desiare, par che significhino due diversi affetti de l'anima in quella cosa; perché un pare che sia d'amar la cosa, l'altro di desiarla.

Filone. Il modo di parlare ti fa parere questo; e giá sono alcuni moderni teologi che fanno qualche essenzial differenzia fra l'uno e l'altro, dicendo che l'amor è principio di desiderio, perché, amandosi prima la cosa, viensi a disiare.

Sofia. Con qual ragione fanno l'amor principio di desiderio?

Filone. Prima diffiniscono l'amore essere complacenzia ne l'animo de la cosa che par buona, e che da quella complacenzia procede il desiderio de la cosa che compiace, qual desiderio è moto in fine, o cosa amata, sí che l'amore è principio del moto desiderativo.

Sofia. Questo amore sará de le cose che mancano e non si posseggono, al qual séguita poi il moto del desiderio; ma l'amor de le cose giá possedute (che non può essere principio di moto desiderativo) che cosa dicono questi che sia?

Filone. Dicono che, cosí come l'amore de la cosa che manca è complacenzia di quella provenzione ne l'anima de l'amante e principio del moto del desiderio, cosí l'amore ne la cosa posseduta non è altro che il gaudio e dilettazione che si ha per la fruizione de la cosa amata, e che è fine e termine del moto del desiderio e sua ultima quiete.

Sofia. Dunque costoro fanno due spezie d'amore: l'uno principio del moto desiderativo, quale è de le cose non possedute; l'altro fine e termine del gaudio e dilettazione, quale è de le cose possedute. E questo ultimo bene par che sia altro ch' il desiderio, però che gli succede: pur il primo non pare cosí diverso dal desio, però che l'uno e l'altro è de le cose che mancano. Hanno loro forse altra evidenzia a la differenzia di queste due passioni, amore e desio?

Filone. Fanno un'altra ragione, che fondano ne' contrari di questi due, quali sono differenti, perché il contrario de

l'amore è odio e il contrario del desiderio dicono che è fuga de la cosa odiata: onde dicono che, sí come l'amore è principio di desiderio, cosí l'odio è principio de la fuga, e cosí come odio e fuga sono due passioni [per fuggir la cosa cattiva, cosí amore e desiderio sono] per acquistar la cosa buona; e dicono che sí come il gaudio, o ver dilettazione, è fine e causa de l'amore e desiderio, cosí la tristizia, o ver dolore, è causa de l'odio e de la fuga; e cosí come la speranza è mezzo tra l'amore e desiderio e il gaudio (però che la speranza è di ben futuro e discosto, e il gaudio, o ver diletto, è di ben presente o ver congiunto), cosí il timore è mezzo fra la tristizia, o ver doglia, e fra la fuga e l'odio: però che il timor è del mal futuro o ver discosto, e la tristizia, o ver doglia, è del mal presente e congiunto. Sí che questi teologi fanno in tutto differente il desiderio da l'amore, tanto da quel che gli è principio, che chiamano complacenzia, come da quel gli è fin e termine, qual chiamano gaudio e dilettazione.

SOFIA. Ben fatta mi par questa differenzia: e tu, Filone, perché non la consenti, ma metti che l'amor e il desiderio sieno una medesima cosa?

FILONE. Ancor questi teologi, ingannati da la diversitá de' vocabuli, cercano appresso il vulgo mettere diversitá di passioni ne l'animo, quale in effetto non è.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Pongono differenzia essenziale fra l'amore e il desiderio, li quali in sostanzia sono una cosa medesima; e fanno differenzia fra l'amor della cosa che manca e fra quel de la posseduta, essendo l'amor un medesimo.

SOFIA. Se tu non nieghi che l'amore sia complacenzia de la cosa amata, qual causa il desiderio, non puoi negare che amore non sia altro che desiderio, cioè principio di quello come principio di moto.

FILONE. La complacenzia de la cosa amata non è amore, ma è causa d'amore, cosí come è causa del disio: ché amor non è altro che desio de la cosa che compiace, onde la complacenzia col desio è amore, e non senza. Sí che amore e desio

sono un medesimo in effetto, e tutti due presuppongono compiacenzia; e il desio, se è moto, è moto de l'anima ne la cosa desiata, e cosí è amore moto de l'anima ne la cosa amata; e la complacenzia è principio di questo moto, chiamato amore e desiderio.

SOFIA. Se l'amor e il desiderio fussero un medesimo, non sarebbeno i lor contrari diversi: ché il contrario de l'amore è odio e il contrario del desio è fuga.

FILONE. Ancora in questo la veritá s'ha altrimenti: perché la fuga è moto corporeo, contrario non del desio ma del séguito che è di poi del desio: ché del desio il contrario è l'aborrizione, che è un medesimo con l'odio, quale è contrario de l'amore: sí che, come loro sono un medesimo, li suoi contrari sono ancor una medesima cosa.

SOFIA. Veggo ben che l'amore e il desio sono uno in sustanzia, e cosí li suoi contrari: ma l'amore del non posseduto e del posseduto par (come costoro dicono) ben diverso.

FILONE. Pare, ma non son diversi: ché l'amor de la cosa posseduta non è il diletto e il gaudio de la fruizione (come dicono); de la possessione dilettasi e gode il possidente de la cosa amata, ma godere e dilettarsi non è amore, perché non può essere una medesima cosa l'amore, che è moto o principio di moto, col gaudio o diletto, che sono quiete e fine e termine di moto. Tanto piú contrari progressi dico che hanno, che l'amore viene da l'amante ne la cosa amata, ma il gaudio deriva da la cosa amata ne l'amante; massimamente ch'il gaudio è di quel che possiede, e l'amore è sempre di quel che manca, e sempre è un medesimo col disio.

SOFIA. S'ama pur la cosa posseduta, e quella non manca giá.

FILONE. Non manca la presente possessione, ma manca la continuazione di quella e sua perseveranzia in futuro, la qual desia e ama quel che possiede di presente; e la presente possessione è quella che diletta, e la futura è quella che si desia e ama. Sí che tanto l'amore de la cosa posseduta quanto quel de la non posseduta è un medesimo col desiderio, ma è altro che la dilettazione: cosí come la doglia e la tristizia è altro che

l'odio e aborrizione, ché la doglia è de la possessione del mal presente, e l'odio è per non averlo nel futuro.

SOFIA. A che modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni de l'anima?

FILONE. La prima è l'amore e desiderio de la cosa buona, e il suo contrario è l'odio e aborrizione de la cosa cattiva. La speranza viene di poi de l'amore e desiderio, quale è di cosa buona futura e separata, e il timore è il suo contrario, quale è di cosa cattiva futura o separata: e quando con l'amor o desiderio si giunta speranza, succede il séguito de la cosa buona amata, cosí come quando con l'odio e aborrizione si giunta il timore, succede la fuga de la cosa cattiva odiata. Il fine è gaudio e diletto di cosa buona presente e congiunta, e il contrario suo è doglia e tristizia di cosa cattiva presente e congiunta. Questa passione, quale è ultima in esequirsi, cioè il gaudio e diletto di cosa buona, è prima nell'intenzione: ché per conseguire gaudio e diletto s'ama e desidera, spera e séguita; e però in quella s'acquista e riposa l'animo, e avendosi per il presente, s'ama e desidera per il futuro. Sí che, rettamente filosofando in qual si voglia modo, amore e desiderio sono una medesima cosa essenzialmente, se ben nel modo di parlare qualche spezie d'amore si chiama piú propriamente desiderio e l'altra piú propriamente amore: e non solamente questi due vocabuli, ma altri con questi dicono una medesima cosa, ché in effetto quel che s'ama qualche volta s'affetta, si dilige, s'opta, s'appetisce e si vuole, e ancor cosí si desidera. E tutti questi vocabuli e altri tali, ben che s'appropri ciascuno a una spezie d'amore piú che a una altra, niente di manco in sustanzia tutti significano una medesima cosa, quale è desiderare le cose che mancano: però che quel che si possiede, quando si possiede, non s'appetisce né ama, ma sempre s'ama e appetisce per esser nella mente sotto spezie di cosa buona; onde si desidera e ama, se non è, che sia realmente, e come è ne la mente, che sia in atto come in potenzia, e s'è in atto e non l'abbiamo, che l'abbiamo, e se l'aviamo di presente, ch' il fruiamo sempre, la qual futura fruizione ancor non è e manca; di questa sorte s'amano fra

loro padre e figliuolo, quali si desiano fruire sempre in futuro come in presente, e cosí ama la sanitá il sano e le ricchezze il ricco, che non solamente desidera che creschino, ma ancora che le possi fruire nel futuro come di presente. Dunque l'amore, cosí come il desiderio, bisogna che sia de le cose che in qualche modo mancano: onde Platone diffinisce l'amore appetito di cosa buona per possederla e sempre, però che nel sempre s'include il mancamento continuo.

SOFIA. A ben che con l'amore si giunti qualche mancamento continuo; pure presuppone l'essere de la cosa, perché l'amor è sempre de le cose che sono, ma il desiderio è veramente de le cose che mancano, e molte volte di quelle che non sono.

FILONE. In quel che dici, che amore è de le cose che sono, dici ben il vero, perché quel che non è non si può conoscere, e quel che non si può conoscere non si può amare; ma quel che dici, ch'il desiderio è qualche volta de le cose che non sono, perchè siano, non ha in sé assoluta verità, però che quel che in nissuno modo ha essere non si può conoscere, e quel che non si può conoscere manco si può desiderare. Dunque ciò che si desidera bisogna che abbia essere ne la mente; e se è ne la mente, bisogna che sia ancor di fuori realmente, se non in atto, in potenzia, almanco ne le sue cause: altramente la cognizione sarebbe mendace; sí che nel tutto l'amore non è altro che desiderio.

SOFIA. Ben m'hai dichiarato che ogni amore sia desiderio, e sempre di cose che, se ben hanno alcuno modo d'essere, mancano pur di presente, o ver di futuro. Ma mi resta un dubio, che, avvenga che ogni amore sia desiderio, non però direi ch'ogni desio fusse amore: ché l'amor non par che si stenda se non in persona vivente ovvero in cose che causino qualche spezie di perfezione (come son sanitá, virtú, richezze, sapienzia, onore e gloria); ché tal cose si sogliono amare e desiderare, ma son molte altre cose, accidenti e azioni, che, mancando, mai diremo amarle, ma desiarle.

FILONE. Non t'inganni l'uso de' vocabuli del vulgo, ché

molte volte un nome, che ha general significazione, suole applicarsi a una de le sue spezie solamente: e cosí interviene a l'amore.

SOFIA. Dammi qualche esemplo.

FILONE. Il nome di cavaliere è di ciascun cavalcante bestia di quattro piedi, ma s'appropria solamente a quelli che son destri ed esperti per far guerra a cavallo; e il nome di mercatante è di ciascuno che qualche cosa compri, ma l'appropriamo solamente a quelli che hanno per propria arte il comprare e il vendere mercanzie per guadagnare di quelle. Cosí l'amore essendo universal nome d'ogni cosa disiata, s'appropria a persone, o a cose principali, che abbino in sé essere piú fermo; e l'altre si dice disiarle, e non amarle, perché l'essere loro è più debole: ma in effetto tutte s'amano, ché, se ben non dirò che amo quella cosa che ancor non è, dirò che amo che sia, e se non l'ho, che amo d'averla; ché questa è ancor la propria intenzione del desiderante quando desidera, cioè, se non è, desiar che sia, e se non l'aviamo, desiar d'averla. Niente di manco l'amor, come piú eccellente vocabulo, si applica primamente a persone che sono e a cose eccellenti perfettive, ovvero possedute; e a l'altre diremo piú presto appetere, optare e desiare che amare, né affettare, né diligere, perché questi ne soglion mostrare piú nobile e fermo oggetto; e comunemente l'amor s'applica a le cose e il desio a l'azioni del loro essere, o ver di averle, non ostante che in sustanzia la significazione sia una medesima.

SOFIA. Ancor di questo mi chiamo satisfatta, e concedo che appresso i mortali ogni amore è desiderio e ogni desiderio è amore. Ma appresso gli animali irragionevoli che dirai? ché noi vediamo che desiderano ciò che gli manca per mangiare o bere o per loro dilettazione, ovvero la loro libertá quando gli manca, ma non amano se non quel che hanno presente, come i lor figliuoli le madri e femmine e quelli che gli porgeno il cibo e il poto.

FILONE. Ancor gli animali quel che desiderano amano avere, e quel che amano desiderano di non perdere, sí che in tutti si scontra l'amore con l'appetito e desiderio.

SOFIA. Ti dirò bene, o Filone, qualch' amore, che non si può chiamare desiderio.

FILONE. Quale è questo?

SOFIA. L'amor divino.

FILONE. Anzi quello è piú veramente desiderio, però che la divinitá piú che alcuna altra cosa è desiderata da chi l'ama.

SOFIA. Non m'intendi: non parlo del nostro amore verso Iddio, ma de l'amore d'Iddio verso di noi e di tutte le cose che ha create, ché mi ricordo tu mi dicesti, nel secondo nostro parlamento, che Iddio ama molto tutte le cose che ha prodotte. Questo amore non potrai giá dire che presupponga mancamento, però che Iddio è sommamente perfetto e niente gli manca; e se non lo presuppone, non può essere desiderio, ché 'l desiderio (come hai detto) sempre è di cosa che manca.

FILONE. In gran pelago vuoi notare! Sappi che alcuna cosa che si dica e applichi a noi e a Dio, non è manco distante e difforme in significazione di quanto è lontana sua altezza da nostra bassezza.

SOFIA. Dichiara meglio ciò che vuoi dire.

FILONE. D'un uomo si può dire che è uno buono e sapiente, le qual cose si dicono ancor d'Iddio: ma tanto è differente in esaltazione l'unitá, bontá, e sapienzia divina da la umana, quanto Iddio è piú eccellente che l'uomo. Cosí l'amore che ha Iddio a la creatura non è de la sorte del nostro, né ancor il desiderio, però che in noi l'uno e l'altro è passione e presuppone mancamento di qualche cosa, e in lui è perfezione d'ogni cosa.

SOFIA. Credo ben quel che dici, ma non mi dá giá la propria satisfazione al dubio mio: però che, se Dio ha amore, bisogna che ami, e se ha desiderio, che desideri, e se desidera, desidera quel che in qualche modo manca.

FILONE. È ben vero che Iddio ama e desidera, non quel che manca a lui (perché niente gli manca), ma desidera quel che manca a quel che ama; ed esso desia che tutte le cose da lui prodotte venghino ad essere perfette, massimamente di quella perfezione che loro possono conseguire mediante suoi propri atti e opere, come sarebbe negli uomini per loro opere

virtuose e per loro sapienzia: sí che il desiderio divino non è in lui passione, né presuppone in lui mancamento alcuno, anzi, per la sua immensa perfezione, ama e desidera che le sue creature arrivino al maggior grado de la loro perfezione, se gli manca, e se l'hanno, che sempre la fruischino felicemente, e sempre per quello gli dá ogni aiuto e inviamento. Ti satisfá questo, o Sofia?

SOFIA. Mi piace, ma non mi satisfá del tutto.

FILONE. Che altro vuoi?

SOFIA. Dimmi che cosa ne costringe ad applicare a Iddio amore e desiderio per li mancamenti d'altri, poiché a lui niente manca; e questo non par giá ben giusto.

FILONE. Sappi che questa ragione ha fatto affermare a Platone che gli dèi non abbino amore, e che l'amore non sia dio né idea del sommo intelletto, però che essendo l'amore (come lui diffinisce) desiderio di cosa bella che manchi, gli dèi, che son bellissimi e senza mancamento, non è possibile che abbino amore. Onde lui tenne che l'amore sia un gran demonio, mezzo fra gli dèi e gli uomini, il quale levi l'opere buone e i netti spiriti degli uomini agli dèi, e che porti i doni e grazie degli dèi agli uomini, perché tutto si fa mediante l'amore; e l'intenzione sua è che l'amore non sia bello in atto, ché, se fusse, non amarebbe il bello né lo desideraria (ché quel che si possiede non si desia), ma che sia bello in potenzia e che ami e desii la bellezza in atto: sí che o è mezzo fra il bello e il brutto, o ver composto di tutti due, cosí come la potenzia è composta fra l'essere e la privazione.

SOFIA. E tu perché non approvi questa sentenzia e ragione del tuo Platone, del quale suoli essere tanto amico?

FILONE. Non l'approvo nel nostro discorso, però che (come dice di lui Aristotile suo discepulo), se ben di Platone siamo amici, piú amici siamo de la veritá.

SOFIA. E perché non hai tu questa sua oppinione per vera?

FILONE. Perché lui medesimo in altra parte gli contradice, affermando che coloro che contemplano intimamente la divina bellezza si fanno amici d'Iddio: vedesti mai, o Sofia, amico

che non sia amato dal suo amico? Ancora Aristotile nell'*Etica* dice ch'il virtuoso è sapiente e felice e si fa amico d'Iddio, e Iddio l'ama come suo simile; e la sacra Scrittura dice che Iddio è giusto e ama i giusti, e dice che Iddio ama i suoi amici, e dice che i buoni uomini sono d'Iddio figliuoli e Iddio gli ama come padre: come vuoi dunque tu ch'io nieghi che in Dio non sia amore?

SOFIA. Le tue autoritá son buone, ma non saziano senza ragione; e io non t'ho domandato chi pone in Dio amore, ma qual ragione ne costringe a ponercelo: parendo piú ragionevole ch'in lui (come dice Platone) non ne sia.

FILONE. Giá si truova ragione che ne costringe a porre in Dio amore.

SOFIA. Dimmela, ti prego.

FILONE. Dio ha produtto tutte le cose.

SOFIA. Questo è vero.

FILONE. E continuo le sostiene nel loro essere; che se lui un momento l'abbandonasse, tutte in niente si convertirebbeno.

SOFIA. Ancor questo è vero.

FILONE. Dunque lui è un vero padre, che genera i suoi figliuoli, e dipoi che gli ha generati con ogni diligenzia gli mantiene.

SOFIA. Propriamente padre.

FILONE. Dí' adunque: se 'l padre non appetisse, generaria mai? e se non amasse i generati figliuoli, gli manterria sempre con somma diligenzia?

SOFIA. Ragion hai, o Filone: veggo che piú eccellente è l'amor d'Iddio alle creature che quel delle creature l'una a l'altra e a Dio, cosí come l'amor del padre e de l'un fratello a l'altro. Ma quel che mi resta difficile è che l'amore e desiderio, qual' sempre presuppongono mancamento, non si truovi alcuno ch' il presupponga nel medesimo amante, ma solamente ne la cosa amata (come tu dici de l'amore divino). Troveresti tu appresso di noi qualche amore, che presupponesse cosí il mancamento ne la cosa amata, e non ne l'amante?

FILONE. Il simulacro de l'amore d'Iddio agl'inferiori è

l'amore del padre al figliuolo carnale, ovvero del maestro al discepolo, che è suo figlio spirituale; e ancor il simiglia l'amor d'un virtuoso amico a l'altro.

SOFIA. In che modo? Non l'assimiglia giá nel desiderio che ha il padre di fruire sempre il suo figliuolo, e l'amico il suo amico, ché questo presuppone ne l'amante mancamento di perpetua fruizione, il quale in Dio non cade.

FILONE. Benché in questo amore e desiderio non l'assimigli, l'assimiglia pur in ciò, che l'amore del padre consiste assai nel desiare al figliuolo ogni bene che gli manchi, il qual presuppone mancamento nel figlio amato, non giá nel padre amante; cosí il maestro desia la virtù e sapienzia del discepolo, che mancano al discepolo e non al maestro, e l'uno amico appetisce che la felicitá, che manca a l'altro amico, che l'abbi e sempre la fruisca. È ben vero che questi amanti (per essere mortali), quando viene a effetto il suo desiderio del ben de' loro amanti, guadagnano una allegrezza delettabile, che prima non aveano; qual non interviene in Dio, perché niente di nuova letizia, diletto o altra passione o nova mutazione gli può sopravenire de la nuova perfezione de le sue amate creature: però che lui, d'ogni passione libero, è sempre immutabile e pieno di dolce letizia, suave gaudio ed eterna allegrezza; solo è differente che l'allegrezza sua reluce ne' suoi figliuoli e amici perfetti, ma non negl'imperfetti.

SOFIA. Molto mi piace questo discorso: ma come mi consolerai di Platone che, essendo quel che è, nieghi che in Dio sia amore?

FILONE. Di quella spezie d'amore, del quale nel suo *Convivio* disputa Platone (che è sol de l'amore participato agli uomini), dice il vero, che non ne può essere in Dio: ma de l'amore universale, del quale noi parliamo, sarebbe falso negare che in Dio non ne fusse.

SOFIA. Dichiarami questa differenzia.

FILONE. Platone in quel suo *Simposio* disputa solamente de la sorte de l'amore che negli uomini si truova, terminato ne l'amante ma non ne l'amato: però che questo principalmente

si chiama amore, ché quel che si termina ne l'amato si chiama amicizia e benivolenzia. Questo rettamente lui diffinisce che è desiderio di bellezza. Tale amore dice che non si truova in Dio, però che quel che desia bellezza non l'ha né è bello, e a Dio, che è sommo bello, non gli manca bellezza né la può desiare, onde non può avere amore, cioè di tal sorte. Ma [a] noi, che parliamo de l'amore in comune, è bisogno comprendere egualmente quel che si termina ne l'amante, che presuppone mancamento nell'amante e quel che si termina nell'amato, che presuppone mancamento ne l'amato e non ne l'amante: e perciò noi non l'abbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone), ma sol desiderio d'alcuna cosa, o ver desiderio di cosa buona; la quale può essere che manchi a l'amante, e può essere che non manchi se non a l'amato, come è parte de l'amor del padre al figlio, del maestro al discepolo, de l'amico a l'amico, e tale è quel d'Iddio a sue creature: desiderio del ben loro, ma non del suo. E di questa seconda sorte d'amore concede e dice Platone e Aristotile, che gli ottimi e sapienti uomini sono amici d'Iddio e da lui molto amati, però che Iddio ama e desidera eternalmente e impassibilmente la loro perfezione e felicitá; e giá Platone dichiarò ch'il nome d'amore è universale a ogni desiderio di qual si voglia cosa e di qual si voglia desiderante, ma ch'in specialitá si dice solamente desiderio di cosa bella: sí che lui non escluse ogni amore d'Iddio, ma sol questo speciale, che è desiderio di bellezza.

SOFIA. Mi piace che Platone resti verace, che non si contradica; ma non pare giá che la diffinizione, che lui pone all'amore, escluda l'amor d'Iddio (come lui vuole): inferire anzi mi par che non meno il comprenda che la diffinizione che tu gli hai assignata.

FILONE. In che modo?

SOFIA. Che cosí come tu (dicendo che l'amore è di cosa buona) intendi o per l'amato, che gli manca, o ver per altra persona da lui amata, a la qual manchi; cosí dicendo io che amore è desiderio di cosa bella (come vuol Platone), intenderò

per esso amante, al qual manca tal bellezza, o ver per altra persona da lui amata, a la qual manchi tal bellezza, ma non a l'amante: e in questa sorte s'include l'amor d'Iddio.

FILONE. Tu t'inganni, che credi ch'il bello e il buono siano una medesima cosa in tutto.

SOFIA. E tu fai forse fra il buono e il bello questa differenzia?

FILONE. Sí, che io la faccio.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Che il buono possi il desiderante desiare per sé, o per altri che lui ama, ma il bello propriamente sol per se medesimo il desii.

SOFIA. Per che ragione?

FILONE. La ragione è che il bello è appropriato a chi l'ama, ché quel che a un par bello non pare a un altro. Onde il bello, che è bello appresso uno, non è bello apresso di un altro: ma il buono è comune in se stesso, onde il piú delle volte quel che è buono è [buono] appresso di molti. Sí che chi disidera bello, sempre il desidera per sé, che gli manca: ma chi desidera buono, il può desiderare per se medesimo o per altro suo amico, a chi manchi.

SOFIA. Non sento giá questa differenzia, che tu poni fra il bello e il buono: però che, cosí come dici del bello, o ver buono, che pare a uno e non a un altro, così dirò io (e con veritá) del buono, che a uno una cosa par buona e a un altro non buona; e tu vedi che l'uomo vizioso il cattivo il reputa buono e però il segue, e il buono il reputa cattivo e però il fugge, [come] contrario del virtuoso: sí che questo, ch'interviene al bello, interviene ancor al buono.

FILONE. Tutti gl'uomini di sano iudizio e di retta e temperata volontá reputano il buono per buono e il cattivo per cattivo, cosí come tutti li sani di gusto il cibo dolce gli addolcisce, l'amaro gli amareggia: ma a quelli d'infermo e corrotto ingegno e di stemperata volontá il buono gli par cattivo e il cattivo buono, cosí come gl'infermi, ch'il dolce gli amareggia e l'amaro qualche volta gli addolcisce; e cosí come il dolce,

quantunque amareggi l'infermo, non lassa d'essere veramente dolce, cosí il buono, non ostante che da l'infermo d'ingegno sia reputato cattivo, non però lassa d'essere veramente e comunemente buono.

SOFIA. E non è cosí il bello?

FILONE. Non certamente, ché il bello non è un medesimo a tutti gli uomini di sano ingegno e virtuosi, perché, ancor che il bello sia buono appresso tutti, appresso d'uno de' virtuosi è talmente bello che si muove ad amarlo, e appresso de l'altro virtuoso è buono ma non bello, né si muove a amarlo; e cosí come il buono e il cattivo somigliano ne l'animo al dolce e amaro nel gusto, cosí il bello e non bello (ne l'animo) somigliano al saporito, cioè delettabile, nel gusto e al non saporito, e il brutto e deforme somigliano a l'orribile e abbominevole nel gusto. Onde, cosí come si truova una cosa che appresso tutti i sani è dolce, ma ad uno è saporita e delettabile, e non ad un altro; cosi si truova una cosa o persona appresso ogni virtuoso buona, ma ad un altro bella, tanto che sua bellezza l'incita a amarla, e ad un altro non. Però vedrai che l'amore passionabile, che punge l'amante, è sempre di cosa bella; del qual solamente Platone parla, e diffinisce che è desiderio di bello, cioè desio d'unirsi con una persona bella, o ver con una cosa bella, per possederla: come sarebbe una bella cittá, un bel giardino, o un bel cavallo, un bel falcone, una bella robba, una bella gioia, le qual cose o che se desiderano avere ovvero, avute, di continuo fruirsele, e presuppongono sempre mancamento in presente o in futuro ne la persona amante. E di tale amore dice Platone che in Dio non è, e non che in Dio non sia amore: però che tale amore non è senza potenzia, passione e mancamento, quali in Dio non si truovano; e dice che è magno demone, però che 'l demone (secondo lui) è mezzo fra il puro spirituale e perfetto e il puro corporale imperfetto, ché cosí le potenzie e passioni de l'anima nostra son mezzo fra gli atti corporei puri e fra gli atti intellettuali divini, e mezzi fra la bellezza e bruttezza, però che la potenzia è mezzo fra la privazione e l'essere attuale: e perché fra le passioni de l'anima

l'amore è la maggiore, però Platone la chiama magno demone. Ma come sia che l'amore in tutta sua comunitá non solamente è circa le cose buone che son belle, ma ancor circa le buone se ben non son belle, e consegue il buono in tutta sua universalitá, sia bello sia utile sia onesto sia delettabile o di qual altra spezie di buono si trovasse: però accade che qualche volta è delle cose buone che mancano a esso amante, e qualche volta di cose buone che mancano a la cosa amata, ovvero a l'amico de l'amante; e di questa seconda sorte ama Iddio sue creature per farle perfette d'ogni cosa buona che gli manchi.

SOFIA. È stato alcuno degli antichi, che abbi diffinito l'amore in sua comunitá conseguente al buono ne la sua universalitá?

FILONE. Qual meglio che Aristotile ne la sua *Politica*? che dice che amore non è altro che voler bene per alcuno, cioè o per se stesso o ver per altro. Mira come, per farlo comune a ogni spezie d'amore non il diffiní [per] bello, ma per buono, e con galantaria e brevitá incluse tutte due le sorte d'amore in questa sua diffinizione, ché se l'amante vuole il bene per se stesso, manca ad esso amante, e se 'l vuol per altrui quale ami, ad esso amato o amico solamente manca, non giá a l'amante, come è l'amor d'Iddio. Sí che Aristotile, che ha diffinito l'amore universalmente per buono, ha incluso l'amore divino; Platone, che l'ha diffinito spezialmente per bello, l'ha escluso, però che il bello non assegna mancamento se non ne l'amante, a chi par bello.

SOFIA. Non satisfá tanto a me questa diffinizione d'Aristotile, quanto a te.

FILONE. Perché?

SOFIA. Perché il proprio amore mi pare che sia sempre di voler bene per sé, non per altro, come lui significa: però che 'l proprio e ultimo fine ne l'opere de l'uomo, e di ciascuno altro, è di conseguire suo proprio bene, piacere e perfezione; e per questo ciascuno fa quel che fa, e se vuol ben per altrui, è per il piacer che lui ha del ben di quello. Sí che il suo piacere è l'intento suo in amare, non giá il bene d'altri, come dice Aristotile.

Filone. Non men vero che sottile è questo tuo detto, che il proprio e ultimo fine ne l'opere d'ogni agente sia sua perfezione, suo piacer, suo bene e finalmente sua felicitá; e non solamente il bene, che vuole l'amante per il suo amico o amato, è per il piacer che lui riceve in quello, ma ancor perché lui riceve quel medesimo bene che l'amico e l'amato riceve, come sia che lui [non] solamente è amico del suo amico, ma un altro lui stesso: onde i beni di quello sono propri suoi, sí che, desiando il ben de l'amico, il suo proprio desia. E tu sai che l'amante si converte e trasforma ne la persona amata: onde dirotti che i beni di quella son piú veramente suoi che li propri suoi, e piú veramente suoi che di quella, se la persona amata ama reciprocamente l'amante, perché allora il ben d'ognun di loro è proprio de l'altro e alieno da se stesso; onde li due che mutuamente s'amano non son veri due.

Sofia. Ma quanti?

Filone. O solamente uno, o ver quattro.

Sofia. Che li due siano uno intendo, perché l'amore unisce tutti due gli amanti e gli fa uno; ma quattro a che modo?

Filone. Trasformandosi ognuno di loro nell'altro, ciascuno di loro si fa due, cioè amato e amante insieme: e due volte due fa quattro; sí che ciascuno di loro è due, e tutti due sono uno e quattro.

Sofia. Mi piace l'unione e multiplicazione de li due amanti; ma tanto piú mi par strano che Aristotile dica che una delle sorti d'amore sia voler bene per altrui.

Filone. Giá presuppone Aristotile ch' il fine de l'amore sempre sia il bene de l'amante: ma questo o è ben suo immediate ovvero ben suo mediante altrui, amico o amante; e lui dichiarò che l'amico è un altro se stesso.

Sofia. Questa glosa de la diffinizione d'Aristotile te la consentirò: ma quando cosí sará intesa, non includerá giá l'amor d'Iddio, come dicevi.

Filone. Perché?

Sofia. Però che se Iddio ama il ben de le sue creature (come dici), amando quello amaria il ben suo, e non solamente

presupponeria mancamento di quel bene desiderato ne le creature, ma ancora in se stesso; che è absurdo.

FILONE. Giá per il passato t'ho significato che il difetto de la cosa operata induce ombra di difetto ne l'artifice, ma solo ne la relazione operativa che ha con la cosa operata: in questo modo si può dire che Iddio, amando la perfezione di sue creature, ama la perfezione relativa di sua operazione, ne la quale il difetto de la cosa operata indurria ombra di difetto, e la perfezione di quella ratificaria la perfezione relativa di sua divina operazione. Onde gli antichi dicono che l'uomo giusto fa perfetto il splendore de la divinitá e l'iniquo il macula; sí che ti concederò che, amando Iddio la perfezione [di sue creature], ama la perfezione di sua divina azione: e il mancamento che gli presupponi non è ne la sua essenzia, ma ne l'ombra de la relazione del creatore a le creature, che, possendo essere maculato per difetto di sue creature desidera sua immaculata perfezione mediante la desiderata perfezione di sue creature.

SOFIA. Mi piace questa sottilitá; ma tu m'hai detto, nel primo nostro parlamento, che l'amore è desiderio d'unione: questa diffinizione [non] comprenderia l'amor d'Iddio, che è del bene di sue creature ma non d'unirsi con quelle, perché nissun desidera unirsi se non con quello che lui reputa piú perfetto di lui.

FILONE. Nissuno desidera unirsi se non con quello, col quale essendo unito, lui sarebbe piú perfetto che non essendo; e giá t'ho detto che la divina operazione relativa è piú perfetta quando le creature per sua perfezione sono unite col creatore, che quando non sono. Ma Dio non desidera sua unione con le creature, come fanno gli altri amanti con le persone amate, ma desidera l'unione de le creature con sua divinitá, acciò [che] pur la loro perfezione con tale unione sia sempre perfetta, e immaculata l'operazione di esso creatore relata alle sue creature.

SOFIA. Satisfatta son di questo: ma quello in che mi truovo inquieta è che tu fai gran differenzia dal bello (per il quale Platone ha diffinito l'amore) al buono (per il quale il diffiní

Aristotile), e a me in effetto il bello e il buono pare una medesima cosa.

FILONE. Tu sei in errore.

SOFIA. Come mi negherai che ogni bello non sia buono?

FILONE. Io non il niego, ma vulgarmente si suol negare.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Dicono che non ogni bello è buono, perché qualche cosa che par bella è gattiva in effetto, [e] cosí qualche cosa che par brutta è buona.

SOFIA. Questo non ha luogo: però che, a chi la cosa par bella, ancor par buona da quella parte che è bella, e se in effetto è buona, in effetto è bella; e quella che par brutta, pare ancor gattiva da la parte che è brutta, e se in effetto è buona, in effetto non è brutta.

FILONE. Ben le repruovi, non ostante che (come t'ho detto) ne l'apparenzia piú luogo ha il bello che 'l buono, e ne l'esistenzia piú il buono che il bello; ma respondendo a te, dico che, se bene ogni bello è buono (come dici), sia in essere sia in apparenzia, non però ogni buono è bello.

SOFIA. Qual buono non è bello?

FILONE. Il cibo, il poto dolce e sano, il soave odore, il temperato aere non negarai che non sieno buoni, ma non gli chiamarai giá belli.

SOFIA. Queste cose, se ben non le chiamerò belle, mi credo che sieno: però che, se queste cose buone non fussero belle, bisogneria che fussino brutte; ed esser buono e brutto mi par contrarietá.

FILONE. Piú corretto vorrei che parlassi, o Sofia. Buono e brutto d'una medesima parte è ben vero che non possono star insieme, ma non è vero che ogni cosa che non è bella sia brutta.

SOFIA. Che è adunque?

FILONE. È né bella né brutta, come son molte cose del numero de le buone, che ben vedi che nelle persone umane, ne le quali cade bello e brutto, si truovano alcune che non sono belle né brutte: tanto piú in molte spezie di cose buone, ne le quali non cade né bellezza né bruttezza, come quelle che

ho detto, che veramente non sono belle né brutte; pure è questa differenzia fra le persone e le cose, che ne le persone diciamo che non son belle né brutte, quando son belle in una parte e brutta in un'altra; onde non sono interamente belle né brutte. Ma le cose buone che t'ho nominato non sono belle né brutte in tutto né in parte.

SOFIA. Quella composizione di bellezza e bruttezza ne le persone venerali non si può negare; ma di questa neutralitá di quelle cose buone che non son belle né brutte, vorrei qualche esemplo o evidenzia piú.

FILONE. Non vedi tu molti che non son né sani né ignoranti?

SOFIA. Che sono adunque?

FILONE. Son credenti veritá, ovvero rettamente opinanti: ché quelli che credono il vero non son savi, ché non sanno per ragione o scienzia, nè sono ignoranti, perché credono il vero o hanno di quello retta oppinione; cosí si truovano molte cose buone, le quali non sono né belle né brutte.

SOFIA. Dunque il bello non è solamente buono, ma buono con qualche addizione ovvero giunta?

FILONE. Con giunta veramente.

SOFIA. Quale è la giunta?

FILONE. La bellezza, perché il bello è un buono che ha bellezza, e il buono senza quella non è bello.

SOFIA. Che cosa è bellezza? dá ella gionta al buono oltra che la bontá di quello?

FILONE. Largo discorso saria bisogno per dichiarare o diffinire che cosa sia bellezza, perché molti la veggono e la nominano, e non la conoscono.

SOFIA. Chi non conosce il bello dal brutto?

FILONE. Ciascuno conosce il bello, ma pochi conoscono qual sia quella cosa, per la qual tutti i belli son belli, qual chiamano bellezza.

SOFIA. Dimmi quale è, ti prego.

FILONE. Diversamente è stata diffinita la bellezza, che non mi par necessario al presente dichiararti e discernere la vera

da la falsa, che non è troppo del proposito, massimamente che piú innanti credo che sará bisogno parlare de la bellezza piú largamente; per ora ti dirò solamente, in somma, sua vera e universale diffinizione. La bellezza è grazia, che, dilettando l'animo col suo conoscimento, il muove ad amare; e quella cosa buona, o persona, nella quale tal grazia si truova, è bella, ma quella buona ne la qual non si truova questa grazia, non è bella né brutta: non è bella perché non ha grazia, non è brutta perché non gli manca bontá. Ma quello al quale tutte due queste mancano, cioè grazia e bontá, non solamente non è bello, ma è gattivo e brutto, ché fra bello e brutto è mezzo, ma fra buono e gattivo non è ver mezzo, perché il buono è essere e il gattivo privazione.

SOFIA. La potenzia non m'hai detto che è mezzo fra l'essere e la privazione?

FILONE. È mezzo fra l'essere in atto e perfetto e fra la total privazione; ma la potenzia è essere appresso la privazione, ed è privazione appresso l'essere attuale, onde è mezzo proporzionale compositivo de la privazione e de l'essere attuale, cosí come l'amore è mezzo fra il bello e brutto. E non però fra l'essere e la privazione di quello può cader mezzo, perché fra l'abito e la privazione di quello non può esser mezzo, che son contradditòri; ché la potenzia è abito in respetto della pura privazione (e fra loro non cade mezzo), ed è privazione respetto de l'abito attuale, e cosí fra loro non è mezzo: il quale è fra il bello e il brutto, ma fra il buono e il gattivo assoluto non cade mezzo.

SOFIA. Mi piace questa diffinizione, ma vorrei sapere perché ogni cosa buona non ha questa grazia.

FILONE. Negli oggetti di tutti i sensi esteriori si truovano cose buone, utili, temperate e delettabili; ma grazia che diletti e muova l'anima a proprio amore (qual si chiama bellezza), non si truova negli oggetti de li tre sensi materiali, che sono il gusto l'odore e il tatto, ma solamente negli oggetti de' due sensi spirituali, viso e audito. Onde il dolce e sano cibo e poto e il soave odore e salutifero aere e il temperato e dolcissimo

atto venereo, con tutta la loro bontá, dolcezza, suavitá e utilitá necessaria a la vita de l'uomo e de l'animale, non son però belli: però che in quelli materiali oggetti non si truova grazia o bellezza, né per questi tre sensi grossi e materiali può passar la grazia e bellezza a l'anima nostra per delettarla o muoverla ad amare [il] bello. Ma solamente si truova negli oggetti del viso, come son belle forme e figure e belle pitture, e bell'ordine delle parti fra se stesse al tutto, e belli e proporzionati stormenti e belli colori e bella e chiara luce e bel sole e bella luna, belle stelle e bel cielo: però che ne l'oggetto del viso per sua spiritualitá si trova grazia, quale per li chiari e spirituali occhi suole entrare a delettare e muovere nostra anima ad amare quello oggetto, qual chiamano bellezza. E si truova negli oggetti de l'audito, come bella orazione, bella voce, bel parlare, bel canto, bella musica, bella consonanzia, bella proporzione e armonia; ne la spiritualitá de' quali si truova grazia, qual muove l'anima a delettazione e amore mediante il spiritual senso de l'audito. Sí che ne le cose belle c'hanno del spirituale, e sono oggetti de' sensi spirituali, e negli oggetti de' sensi materiali non si truova grazia di bellezza: e però, se ben son buone, non son belle.

Sofia. È forse ne l'uomo altra virtú che comprenda il bello, oltre il viso e l'audito?

Filone. Quelle virtú conoscitive che son piú spirituali, ché quelle conoscono piú il bello che queste.

Sofia. Quali sono?

Filone. L'immaginazione e fantasia, che compone discerne e pensa le cose de' sensi, conosce molti altri offizi e casi particulari graziosi e belli, che muoveno l'anima a dilettazione amorosa; e giá si dice una bella fantasia e un bel pensiero, una bella invenzione. Molto piú conosce del bello la ragione intellettiva, la qual comprende grazie e bellezze universali, incorporee e incorruttibili, ne' corpi particulari e corruttibili, le quali molto piú muoveno l'anima alla dilettazione e amore: come son gli studi, le leggi, virtú e scienzie umane, quali tutte si chiamano belle; bel studio, bella legge, bella scienzia. Ma la suprema

cognizione de l'uomo consiste ne la mente astratta, qual, contemplando ne la scienzia di Dio e de le cose astratte da materia, si diletta e innamora de la somma grazia e bellezza che è nel creatore e fattore di tutte le cose, per la quale arriva a sua ultima felicitá. Sí che l'anima nostra si muove de la grazia e bellezza, che entra spiritualmente per il viso, per l'audito, per la cogitazione, per la ragione e per la mente; però che negli oggetti di questi, per la lor spiritualitá, si truova grazia che diletta e muove l'anima ad amare, e non negli oggetti de l'altre virtú de l'anima, per la loro materialitá. Sí che il buono per essere bello (se bene è corporeo) bisogna che abbi con bontá qualche maniera di spiritualitá graziosa, tal che, passando per le vie spirituali ne l'anima nostra, la possi dilettare e muovere a quella cosa bella: sí che l'amor umano (del quale principalmente parliamo) propriamente è desiderio di cosa bella, come dice Platone, e comunemente è desiderio di cosa buona, come dice Aristotile.

SOFIA. Mi basta questa relazione de l'essenzia de l'amore per introduzione a parlare del suo nascimento. Vegniamo a quel ch'io desidero, e solvimi le cinque domande che t'ho fatto de l'origine de l'amore.

FILONE. La prima tua dimanda è se l'amore nacque, cioè se ha avuto origine da altri, che gli sia causa producente, o ver se è primo eterno da niun altro prodotto: a la qual rispondo che è necessario che l'amor sia proceduto da altri e che in nissun modo possi essere primo in eternitá; anzi bisogna concedere che siano altri primi a lui in ordine di causa.

SOFIA. Dimmi la ragione.

FILONE. Sono assai le ragioni: prima, perché l'amante precede a l'amore come l'agente a l'atto, e cosí il primo amante bisogna che preceda e causi il primo amore.

SOFIA. Par buona ragione che l'amante debba precedere a l'amore, ché amando il produce: onde la persona può stare senz'amore, e non può l'amore senza persona. Dimmi l'altra ragione.

FILONE. Cosí come l'amante precede a l'amore, cosí il

precede l'amato, ché se non fusse persona o cosa amabile prima, non si potrebbe amare né sarebbe amore.

Sofia. Ancora in questo hai ragione, ché come de l'amante cosí de l'amato è che l'amore non può essere senza cosa o persona amabile, ma la cosa amabile potrebbe essere senza amore, cioè senza essere amata; e ben pare che l'amante e l'amato siano princípi e cause de l'amore.

Filone. Che differenzia di causalitá ti pare, o Sofia, che sia fra l'amante e la cosa amata, e qual di lor due ti par che sia prima causa de l'amore?

Sofia. L'amante mi par che sia l'agente, come padre, e la persona o cosa amata par che sia il recipiente, come quasi madre: ché, secondo i vocabuli, l'amante è operante e la cosa amata operata. È adunque l'amante de l'amor la prima causa, e l'amato la seconda.

Filone. Meglio sai domandare che solvere, o Sofia: perché è il contrario, che l'amato è causa agente, generante l'amore ne l'animo de l'amante, e l'amante è recipiente de l'amore de l'amato; di modo che l'amato è il vero padre d'amore, che genera ne l'amante, che è la madre che parturisce l'amore, del qual fu ingravidata da l'amato, e il partorisce a simiglianza del padre; però che l'amore si termina ne l'amato, qual fu suo principio generativo. Sí che l'amato è prima causa agente formale e finale de l'amore, come intero padre, e l'amante è solamente causa materiale, come gravida e parturiente madre; e questo intende Platone, quando dice che l'amore è parto in bello: tu sai che 'l bello è l'amato, del qual la persona amante prima ingravidata, parturisce l'amore a similitudine del padre bello e amato, e in quello come in ultimo fine il dirizza.

Sofia. Io era in errore, e piacemi saper il vero: ma che mi dirai de la significazione de' vocabuli, qual mi ha ingannato, che amante vuol dire agente, e amato paziente?

Filone. Cosí è il vero: perché l'amante è l'agente de la servitú de l'amore, ma non de la generazion sua, e l'amato è recipiente del servizio de l'amante, ma non de la causalitá de l'amore; e [se] io ti dimandarò qual è piú degno, o il servitore

o il servito, l'obediente o l'obedito, l'osservante o l'osservato, certo dirai che questi agenti sono inferiori a questi suoi recipienti. Cosí è l'amante verso l'amato, però che l'amante serve, obedisce e osserva l'amato.

Sofia. Questo ha luogo negli amanti men degni che gli amati: ma quando l'amante in effetto è piú degno che l'amato, la sentenzia debbe esser contraria, ché l'amante debbe esser come padre e superiore de l'amore, e la cosa amata come madre [e] inferiore.

Filone. Ben che sieno degli amanti che secondo la natura loro son piú eccellenti che gli amati (come è il marito de la donna quale ama, e il padre del figliuolo, e il maestro del discipulo, e il benefattore del beneficiato, e, piú in comune, il mondo celeste del terreno, qual ama, e il spirituale del corporeo, e finalmente Iddio de le sue creature, quali da lui sono amate), nondimanco ogni amante (in quanto amante) s'inclina al-l'amato e se gli aderisce, come accessorio al suo principale; però che l'amato genera e muove l'amore, e l'amante è mosso da lui.

Sofia. E come può stare che 'l superiore sia inclinato e accessorio a l'inferiore?

Filone. Giá ti ho detto che quanto ognuno ama e fa è per sua propria perfezione, gaudio o diletto; e ben che la cosa amata in sé non sia cosí perfetta come l'amante, esso amante resta piú perfetto quando unisce seco la cosa amata, o almanco resta con piú gaudio e diletto. Questa nuova perfezione, gaudio o diletto, che acquista l'amante per unione de la cosa amata (sia in se stessa piú degna o manco degna), il fa inclinato ad esso amato, ma non perciò lui resta difettuoso e di manco dignitá o perfezione, anzi resta di piú con l'unione e perfezione de la cosa amata: in modo che non solamente chi ama persona è inclinato a quella per la perfezione o gaudio che acquista ne la sua unione, ma ancora chi non persona, ma alcuna cosa ama per possederla, s'inclina a quella per quello che avanza in sé quando l'acquista.

Sofia. Intendo questo: ma che dirai quando due hanno amore reciproco, e ognuno è amante e amato egualmente?

bisogna che conceda che ciascuno di loro è inferiore e superiore a l'altro, che sarebbe contrarietá.

FILONE. Contrarietá non è anzi, è veritá che ciascuno di loro, in quanto ama, è inferiore a l'altro, e in quanto è amato gli è superiore.

SOFIA. Sarebbe dunque ciascuno superiore a se stesso.

FILONE. Ancor questo è vero, che ciascuno amante è superiore a se stesso amato, e se forse un se stesso amasse, saria superiore se stesso amato a se stesso amante. E giá t'ho detto, quando parlammo de la comunitá de l'amore, che Aristotile (secondo vede Averrois) tiene ch'Iddio sia motore de la prima sfera diurna, qual muove per amor di cosa piú eccellente, come ciascuno degli altri intelletti moventi l'altre sfere; e che, come sia ch'alcuno altro non è piú eccellente che Iddio, anzi inferiore a lui, bisogna dire che Iddio muova quella somma sfera per amor di se stesso, e che in Dio è piú sublime l'essere amato da se stesso che amare se stesso, ben che sua divina essenzia consista in purissima unitá, secondo piú largamente allor da me hai inteso. Adunque, se Iddio con sua simplicissima unitá ha piú del sommo e supremo in quanto è amato da se stesso, che in quanto ama se stesso, tanto piú in altri due amanti reciprocamente, che ognuno può essere piú eccellente ne l'essere amato che ne l'amare, non pur in altri, ma in se stesso.

SOFIA. Giá mi satisfariano le tue ragioni, se io non vedessi Platone dir chiaramente il contrario?

FILONE. Che dice che sia il contrario?

SOFIA. Nel suo libro del *Convito* mi ricordo che dice che l'amante è piú divino che l'amato, però che l'amante è rapito dal divino furore amando. Onde dice che gli dèi son piú grati e propizi agli amati che fanno cose grandi per li amatori, che agli amatori per far cose estreme per l'amati; e dá essemplo di Alceste, il quale perché volse morire per il suo amato, gli dèi lo resuscitorno e onororno, ma non il trasmigrorno nelle beate insule, come Achille, perché volse morire per il suo amatore.

Filone. Queste parole, che Platone riferisce in quel suo *Simposio*, son di Fedro giovene galante, discipulo di Socrate, qual dice l'amore essere gran dio e sommamente bello e, per essere bellissimo, che ama le cose belle; ed essendo l'amore ne l'amante come in proprio suggetto, abitante dentro del suo cuore come il figliuolo nel ventre de la madre, diceva Fedro che l'amante, per il divino amore che ha, è fatto divino piú che l'amato, qual non ha in sé amore ma solamente il causa ne l'amante: onde il dio d'amore dá all'amante furor divino, che non il dona a l'amato, e perciò gli dèi son piú favorevoli a gli amati che servono suoi amanti (come si mostra d'Achille), che agli amanti che servono suoi amati (come par d'Alceste).

Sofia. E questa ragione non ti par sufficiente, o Filone?

Filone. Non mi par retta, né ancor parse giusta a Socrate.

Sofia. Sí? e perché?

Filone. Socrate, disputante contra Agatone oratore (il quale ancora teneva amore essere un gran dio e bellissimo), dimostra che amore non è dio, però che non è bello, conciosiaché tutti gli dèi sian belli; e dimostra che lui non è bello, però che amore è desiderio di bello, e quel che si desidera al desiderante sempre manca, ché quel che si possiede non si desidera. Onde Socrate dice che l'amor non è dio, ma è un gran demone, mezzo fra gli dèi superiori e gli umani inferiori, e se ben non è bello come Iddio, non è ancora brutto come gl'inferiori, ma mezzo fra la bellezza e la bruttezza: però che 'l desiderante, se bene in atto non è quel che desidera, è pur quello in potenzia, e cosí se l'amore è desiderio di bello, è bello in potenzia e non in atto, come son gli dèi.

Sofia. Che vuoi inferire per questo, o Filone?

Filone. Ti mostro la divinitá consistere ne l'amato e non ne l'amante: però che l'amato è bello in atto come Dio, e l'amante che 'l desia è bello solamente in potenzia, per il qual desiderio, se ben si fa divino, non però è dio come l'amato; e però vedrai che l'amato in mente de l'amante è onorato contemplato adorato come proprio dio, e sua bellezza ne l'amante è reputata divina, che nissuna altra se li può equiparare. Non

ti par dunque, o Sofia, che l'amato preceda, in eccellenzia e causalitá de l'amore, de l'amante e sia piú degno?

SOFIA. Sí certamente, ma che dirai tu a l'esemplo d'Achille e d'Alceste?

FILONE. Alceste, che morí per l'amato, non fu onorato come Achille, che morí per l'amante: però che l'amante è in obbligo di necessitá a servire il suo amato, come suo dio, ed è costretto a morir per lui; e non potria fare altrimente, se ama bene, perché giá nell'amato è trasformato, e in quel consiste sua felicitá, e tutto il ben suo ormai non è in se stesso. Ma l'amato non è in obbligo alcuno a l'amante, né è costretto da l'amore a morir per lui; e se pur il vuol fare, come Achille, è atto libero e pura liberalitá, onde da Iddio debbe essere piú remunerato, come fu Achille.

SOFIA. Mi piace questo che dici: ma non mi par da credere che, se Achille, come era amato, non fusse stato ancora amante del suo amante, che avesse voluto morir per lui.

FILONE. Non negherei giá che Achille non amasse il suo amante, poi che per lui volse morire: ma quello era amor reciproco, causato da l'amor che il suo amante avea verso di lui; onde rettamente diremo che morí per l'amore che 'l suo amante gli portava, che fu la causa prima, e non per quello amore che lui reciprocamente portava a l'amante, che fu causato del primo.

SOFIA. Mi piace la ragione che fece meritar piú premio dagli dèi Achille che Alceste; ma come può stare che l'amato sia sempre dio de l'amante? ché seguirebbe che la creatura amata da Dio sarebbe dio a Dio, che è absurdo, non solamente di Dio a sue creature, ma ancor del spirituale al corporale e del superiore a l'inferiore e del nobile a l'ignobile.

FILONE. L'amore, quale è fra le creature de l'una a l'altra, presuppone mancamento, e non solamente l'amor degli inferiori a' superiori, ma ancor quello de' superiori agl'inferiori dice mancamento, però che nessuna creatura è sommamente perfetta, anzi, amando non solamente i superiori loro ma ancora gl'inferiori, crescono di perfezione e s'approssimano alla somma

perfezione di Iddio: perché il superiore non solamente in sé cresce di perfezione in bonificar l'inferiore, ma ancor cresce ne la perfezione de l'universo, che è il maggior fine (secondo t'ho detto). Per questo crescimento di perfezione in lui e ne l'universo, l'amato inferiore ancor si fa divino ne l'amante superiore, però che in essere amato participa la divinitá del sommo creatore, quale è primo e sommamente amato e per sua participazione ogni amato è divino, perché, essendo lui sommo bello, d'ogni bello è participato e ogni amante s'approssima a lui amando qualsivoglia bello, se bene è inferiore di lui amante: e con questo esso amante cresce di bellezza e divinitá, e cosí fa crescere l'universo, e però si fa piú vero amante e piú prossimo al sommo bello.

SOFIA. M'hai resposto de l'amor che 'l superiore ha a l'inferiore fra le creature, ma non de l'amore d'Iddio a esse creature, nel qual consiste la maggior forza del mio argumento.

FILONE. Giá ero per dirtelo. Sappi che l'amore, cosí come molti altri atti e attribuzioni che di Dio e delle creature si sogliono dire, non si dicono giá di lui come de le creature; e giá t'ho dato esemplo d'alcuni attributi, e tu sai che l'amore in tutte le creature dice mancamento, ancor ne' celesti e spirituali, però che tutti mancano de la somma perfezione divina, e tutti suoi atti, desidéri, e amori son per approssimarsi a quella quanto possono. È ben vero che negl'inferiori l'amore non solamente dice mancamento, ma in alcuni di loro dice ed è passione, come negli uomini e animali; e negli altri, come negli elementi e misti sensibili, dice inclinazione naturale: ma in Dio l'amore né passione né inclinazione naturale né mancamento alcuno dice, come che esso sia libero, impassibile e sommamente perfetto, al quale nissuna cosa mancar puote.

SOFIA. Che dice adunque in Dio questo vocabulo, amore?

FILONE. Dice volontá di bonificar le sue creature e tutto l'universo, e di crescere la lor perfezione quanto la lor natura sará capace; e come giá t'ho detto, l'amore che è in Dio presuppone mancamento negli amati, ma non ne l'amante, e l'amor de le creature al contrario: ben che de la tal perfezione,

de la qual crescono le creature per l'amor di Dio a loro, ne gode e se n'allegra (se allegrar si può dire) la divinitá, e in questo la somma sua perfezione piú riluce (come giá t'ho detto); e però dice il psalmo: « Iddio s'allegra con le cose che fece». E questo augumento di perfezione e gaudio ne la divinitá non è in esso Dio assolutamente, ma solamente per relazione a sue creature: onde (come t'ho dichiarato) non mostra in lui assolutamente alcuna natura di mancamento, ma solamente il mostra nel suo essere relativo, respetto di sue creature. Questa perfezione relativa in Dio è il fine del suo amore ne l'universo e in ciascuna de le sue parti, ed è quella con la quale la somma perfezione d'Iddio è sommamente piena: e questo è il fine de l'amor divino e l'amato da Dio, per il quale ogni cosa produce, ogni cosa sostiene, ogni cosa governa e ogni cosa muove; ed essendo in essa semplicissima divinitá necessariamente principio e fine, amante e amato, questo è piú divino de la divinitá, come ogni amato del suo amante esser suole.

SOFIA. Questo mi piace, e ben son satisfatta de la precedenzia de l'amante a l'amato ne la produzione de l'amore, e questo mi basta per la prima dimanda che t'ho fatta, se l'amor nacque, cioè se è genito d'altrui o ingenito: ch'io veggo oramai manifestamente che l'amore è prodotto e genito de l'amato e de l'amante, come di padre e madre. Vorrei che mi satisfacessi cosí de la seconda dimanda mia, cioè quando prima nacque l'amore: se forse è ab eterno prodotto, ovvero genito d'amati e amanti eterni, ovvero fu in qualche tempo prodotto, e se questo fu in principio de la creazione, o ver di poi, e in qual tempo.

FILONE. Questa tua seconda dimanda non è poco difficile e dubiosa.

SOFIA. Che ti fa porre in questa piú dubio che ne la prima?

FILONE. Però che il primo amore agli uomini manifesto è quel divino, per il quale il mondo fu da Dio produtto; e quel pare che sia l'amor che prima nacque. Essendo adunque dubioso appresso gli uomini di molti migliara d'anni in qua il quando fussi prodotto il mondo, resta dubioso il quando nacque esso amore.

SOFIA. Dí' una volta il dubio che è stato fra gli uomini nel quando il mondo è stato prodotto (e intenderemo il dubio che cade nel quando l'amor nacque): e poi d'essere conosciuta la dubitazione, a la soluzione troverai piú presto via.

FILONE. Tel dirò: concedendo tutti gli uomini che 'l sommo Dio, genitore e opifice del mondo, sia eterno senza alcun principio temporale, son divisi ne la produzion del mondo, se è ab eterno o da qualche tempo in qua. Molti de' filosofi tengono essere prodotto ab eterno da Dio e non aver mai avuto principio temporale, cosí come esso Dio non l' ha mai avuto; e di questa oppinione è il grande Aristotile e tutti i peripatetici.

SOFIA. E che differenzia sarebbe dunque fra Dio e 'l mondo, se ambidui fussero ab eterno?

FILONE. La differenzia fra loro restarebbe pur grande, perché ab eterno Dio sarebbe stato produttore e ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto, l'uno causa eterna e l'altro effetto eterno. Ma li fideli, e tutti quelli che credono la sacra legge di Moises, tengono che 'l mondo fusse, non ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale; e ancora alcuni filosofi par che sentino questo, de' quali è il divino Platone, che nel *Timeo* pone il mondo essere fatto e genito da Dio, prodotto del caos, che è la materia confusa, del quale le cose son generate. E benché Plotino suo seguace il voglia rivolgere a l'oppinione de l'eternitá del mondo, dicendo che quella platonica genitura e fazione del mondo s'intende essere stata ab eterno, pur le parole di Platone par che ponghino temporal principio, e cosí fu inteso da altri chiari platonici. È ben vero che lui fa il caos (di che le cose son fatte) eterno, cioè eternalmente prodotto da Dio; la qual cosa non tengono li fideli; perché loro tengono che fino a l'ora de la creazione solo Dio fosse in essere, senza mondo e senza caos, e che l'onnipotenzia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo abbi produtto, ché in effetto non par giá chiaramente in Moises ch'el ponga materia coeterna a Dio.

SOFIA. Sono adunque tre oppinioni ne la produzion del mondo da Dio: la prima d'Aristotile, che tutto il mondo fu

produtto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente la materia o caos fu produtto ab eterno, ma [il mondo] in principio di tempo; e la terza de li fideli, che tutto sia produtto di nulla in principio di tempo. Mi potrai forse dire, o Filone, la ragione di ciascuno di loro.

FILONE. Ti dirò qualche cosa in breve, ché la sufficienzia saria molto longa. El peripatetico li pare che le cose create nel mondo sieno di sorte che a la natura loro repugni aver avuto principio e l'aver fine: come è la materia prima, la continua generazione e corruzione de le cose, la natura celeste, il moto, massimamente circolare, e il tempo.

SOFIA. A che modo a la natura di queste cinque cose repugna l'aver avuto principio? perché essa materia prima con la generazione e corruzione non potria essere stata di nuovo? e perché il cielo e 'l moto suo circulare, e il tempo che da quel procede, non potria aver avuto principio temporale?

FILONE. Poi che vuoi riconoscere la ragion di questo, sarà bisogno dirtela, se bene qualche cosa divertiremo dal proposito. La materia prima, dice Aristotile, non potria essere di nuovo fatta, però che tutto quel che si fa, di qualche cosa bisogna che si facci, ché tutti concedono che di niente nissuna cosa far si possa; e se la materia prima fusse stata fatta, di qualche altra cosa sarebbe fatta, e quella sarebbe materia prima e non questa; e non possendo andare questo processo in infinito, bisogna andare a una materia veramente prima e non mai fatta. Dunque la materia prima è eterna, e cosí la generazione e corruzione che di lei si fa, però che, essendo la materia prima d'imperfetto essere, bisogna che sempre esisti sotto qualche forma sustanziale e la generazione del nuovo e [la] corruzione del preesistente: onde bisogna che ad ogni generazione preceda corruzione e ad ogni corruzione generazione, perché la generazione del pollo è per corruzione de l'uovo; è dunque la generazione e corruzione de la cosa eterna, senza principio di sorte, ché ogni uovo nacque di gallina e ogni gallina d'uovo, e niuno di loro fu assolutamente primo. Il cielo da sé pare eterno: perché, se fusse generato, saria ancora corruttibile, e

corruttibile non può essere però che non ha contrario, come gli elementi e li composti da quelli, e la corruzione viene da la superazione del contrario, e la generazione ancora è movimento d'un contrario in altro; e mostrasi che 'l cielo non ha contrario, perché è impassibile, immutabile in sustanzia e qualitá, e sua tonda figura fra tutte l'altre figure sola è priva di contrarietá. Per conseguente, al moto circulare repugna l'avere principio, perché come la figura circulare, quale è la celeste, non ha principio e ogni punto in lei è principio e fine, cosí il moto circulare è senza principio e ogni sua parte è principio e fine, ancora nel primo moto; perché, se si generasse, la generazione sua, che è moto, saria prima del primo, quale è impossibile; e non possendo dare processo in infinito ne' moti generati, bisogna venire a un primo moto eterno. Ancora il tempo, qual segue il primo moto, però che è numerazione del antecedente e succedente del moto, bisogna che sia eterno come lui, perché in effetto è fine del tempo passato e principio [del] venturo, onde non si può assegnar istante che sia primo principio: è dunque il tempo eterno senza aver mai principio.

Sofia. Intendo le ragioni che mossero Aristotile a far eterna la materia prima [e] il cielo in loro stessi, e la generazione de le cose e il moto circulare [e] il tempo in modo successivo, una parte doppo l'altra. Ha lui forse altre ragioni, senza queste, a provare l'eternitá del mondo?

Filone. Queste, che t'ho dette, sono le ragioni sue naturali; fanno ancora li peripatetici due altre ragioni teologali a provar che 'l mondo sia eterno, una pigliata da la natura de l'opifice e l'altra dal fin de l'opera sua.

Sofia. Fa ancora ch'intenda questo.

Filone. Dicono che, essendo l'opifice Dio eterno e immutabile, l'opera, che è il mondo, debbe essere ab ẹterno fatta ad un modo, perché la cosa fatta debbe corrispondere a la natura di chi la fa; e oltra che il fine del creatore ne la creazione del mondo non fu altro che voler far bene, perché dunque questo bene non si debbe aver fatto sempre? ché giá impedimento

alcuno non posseva intervenire ne l'onnipotente Dio, che è sommo perfetto.

SOFIA. Non senza forza par che sieno queste ragioni del peripatetico, massimamente teologali, de la natura eterna de l'opifice divino e del fine di sua volontaria produzione. Che diranno i platonici, e noi tutti che crediamo la sacra legge mosaica? che pone la creazione di tutte le cose di nulla in principio di tempo.

FILONE. Noi altri diciamo molte cose in nostra difensione: consentiamo che naturalmente di niente alcuna cosa non si può fare, ma miracolosamente per onnipotenzia divina teniamo potersi fare le cose di niente: non che niente sia materia de le cose, come il legno di che si fan le statue, ma che possi Dio fare le cose di nuovo senza precedenzia di materia alcuna. E diciamo che, se ben il cielo e la materia prima sono naturalmente ingenerabili e incorruttibili, niente di meno miracolosamente, per onnipotenzia divina, ne l'assoluta creazione furno in principio creati di nulla; e se bene la reciproca generazione de le cose e il moto circulare e il tempo naturalmente repugnino l'aver principio, l'hanno pur avuto ne la mirabile creazione; però che son conseguenti de la materia prima e del cielo, li quali di nuovo furono creati. E quanto a la natura de l'opifice diciamo che l'eterno Dio opera, non per necessitá, ma per libera volontá e onnipotente; la qual cosí come fu libera ne la costituzion del mondo, nel numero degli orbi e de le stelle, ne la grandezza de le sfere celesti ed elementari, e nel numero misura e qualitá di tutte le cose, cosí fu libera in volere dar principio temporale a la creazione, ben che la potessi fare come lui eterna. E quanto al fin de l'opera sua, diciamo che, se ben il fin suo ne la creazione fu far bene, e appresso di noi il bene è eterno e piú degno che 'l temporale, noi, cosí come non arriviamo a conoscere sua propria sapienza, non possiamo arrivare a conoscere il proprio fine di quella ne le sue opere; e forse che appresso di lui il ben temporale ne la creazione del mondo precede il ben eterno, però che si conosce piú l'onnipotenzia di Dio e sua libera volontá in creare ogni

cosa di nulla, che in averle prodotte ab eterno: perché parrebbe una dependenzia necessaria, come la continua dependenzia de la luce del sole, e non dimostraria il mondo essere fatto per libera grazia e splendido beneficio, come dice David: « Dissi che 'l mondo per grazia e misericordia di Dio è fabbricato ».

SOFIA. Parrebbe pur maggior possanza far una cosa buona eterna, che farla temporale.

FILONE. È maggior forza farla temporale ed eterna tutto insieme.

SOFIA. A che modo il mondo può essere temporale ed eterno insieme?

FILONE. È temporale per aver avuto principio di tempo, ed è eterno però che non è per aver fine, secondo molti de' nostri teologi; e cosí come riluce la somma potenzia nel principio temporale, cosí riluce l'immenso beneficio ne l'eterna conservazione del mondo; e universalmente dirò al peripatetico de la somma sapienzia di Dio, de la quale lui cosí poco può conoscere: come potrá dimostrare sua intenzione, fine e proposito di quella? In modo che si può concludere necessariamente (come dice il profeta in nome di Dio): « Piú di quanto sono alti i cieli sopra la terra, sono alte le vie mie da le vostre e i pensieri miei da' pensieri vostri ».

SOFIA. Mi bastano le tue ragioni per difendermi dal peripatetico, se bene non per offenderlo; e queste medesime pigliará Platone per sua difensione: ma che li mette il porre il caos eterno, poi che l'onnipotenzia di Dio il può far di nulla, e di lui tutto il mondo, come noi diciamo?

FILONE. Sí, che ne basta che la fede non sia offesa da la ragione, ché non aviamo bisogno di mostrarla, perché allor scienzia sarebbe e non fé, e basta credere fermamente quel che la ragion non reprova. La materia prima, che fece Platone eterna, fu per porre la creazione mosaica non nuda di ragione filosofica, perché lui volse essere e par piú presto filosofo che credulo de la legge.

SOFIA. E con qual ragione può Platone accompagnare la creazione del mondo in principio di tempo, ponendo la

materia, o ver caos eternalmente prodotto da Dio? e che guadagna in porre il caos eterno, se mette che 'l mondo sia fatto di nuovo?

FILONE. A l'ultimo ti risponderò prima: guadagna non contradir quel detto degli antichi longamente affermato, che di niente nissuna cosa si può fare; e se bene lui pone il mondo essere fatto di nuovo, nol pone essere fatto di niente, ma de l'antico ed eterno caos, materia e madre di tutte le cose fatte e formate: e tu sai che li primi, che degli dèi fabulosamente teologhizorono, pongono che innanzi al mondo fusse solamente il gran dio Demogorgone col caos e l'eternitá, quali gli erano compagni.

SOFIA. Ha questo detto antico, che di niente nulla si fa, altra forza di ragione ch'essere approvato e concesso dagli antichi?

FILONE. Se altra forza di ragion non avesse, non sarebbe cosí concesso e approvato da tanti eccellenti antichi.

SOFIA. Dí' quella, e lassiamo l'autoritá de' vecchi.

FILONE. Io tel dirò, e ti servirá non solamente per risposta del secondo membro di tua dimanda, ma al primo ancor insieme con il secondo; e vedrai una ragione, qual costrinse Platone a porre non solamente il mondo di nuovo fatto, ma ancora il caos, e materia del mondo, ab eterno prodotto dal sommo creatore.

SOFIA. Fammela intendere, ch'io il desidero.

FILONE. Vedendo Platone il mondo essere una comune sustanzia formata, e ciascuna de le parti sue cosí essere parte di quella comune sustanzia formata di propria forma, cognobbe rettamente che tanto il tutto come ciascuna de le parti era composto di una cosa o sustanzia informe, e a tutti comune, e d'una propria forma che l'informa.

SOFIA. Ragione hai; dí' piú oltra.

FILONE. Giudicò che questa formazione de le cose, cosí del tutto come d'ognuna de le parti, fusse nuova di necessitá, e non ab eterno.

SOFIA. Perché?

FILONE. Però che è necessario che l'informe sia stato innanti che 'l formato: se tu, o Sofia, vedi una statua di legno, non giudicarai che prima il legno si trovasse informe di forma di statua, che formato di quella?

SOFIA. Sí, certamente.

FILONE. E cosí il caos bisogna che sia trovato informe, anzi che formato in mondo: sí che la formazione del mondo mostra sua novitá e l'esser fatto di nuovo, e l'informe, che è in quello del qual si fece, mostra non novitá anzi antiquitá eterna. Séguita adunque che ne bisogna concedere che, cosí come il mondo formato è stato fatto di nuovo, cosí ne bisogna concedere che 'l caos informe non sia mai stato di nuovo, anzi abbi avuto essere ab eterno. Conoscerai adunque la ragion di quel detto degli antichi, che niente fa niente, perché il fare dice formazione nuova e la forma è relativa a l'informe di che si fa, ché di nullo informe nullo formato si può fare; è adunque necessario che, cosí come il formato mondo è fatto di nuovo, cosí l'informe caos sia ab eterno prodotto da Dio.

SOFIA. Se ben ti concederò ch'il caos sia stato fatto ab eterno, non però ti concederò che sia prodotto da Dio.

FILONE. Bisogna che 'l conceda: però che il caos è informe e imperfetto, e bisogna assegnarli causa produttiva che sia universalissima forma e perfezione, cosí come lui è universalissimo informe e imperfetto; quale è Dio.

SOFIA. Come, Dio ha forma? saria adunque formato e fatto di nuovo? che è absurdo.

FILONE. Dio non è formato né ha forma, ma è somma forma in se stessa; dal quale il caos e ogni parte sua participa forma: e d'ambi si fece il mondo formato e ogni parte sua formata, il padre de' quali è quella divina formalitá e la madre è il caos, ambo ab eterno. Ma il perfetto padre produsse da sé la sola sustanzia, imperfetta madre, e d'ambi son fatti e formati di nuovo tutti li mondani figliuoli, quali hanno con la materia la formalitá paterna: sí che per questa ragion non vana afferma Platone che'l caos è prodotto da Dio ab eterno e ch'il mondo con sue parti è fatto e formato da lui di novo ne la creazione.

SOFIA. Non poco mi piace intendere questa ragione di Platone: ma mi resta contra che lui si fonda che l'informe si debbe trovar prima e senza il formato; la qual prioritá se bene è da concedere naturalmente, non si debbe concedere in successione temporale, però che puro informe non può stare né trovarsi senza forma, e la forma è quella per la quale l'informe si truova. Onde bisogna che o ambi sieno ab eterno, cioè la forma e la materia e tutt'il mondo (come dice Aristotile), o veramente ambi e tutti sieno di nuovo creati, come tengano i fedeli, e cosí a uno modo e a l'altro la materia è prima ne l'origine naturale, ma non in anticipazione naturale, come si fonda Platone.

FILONE. Che la materia tenga prioritá naturale a la forma, come il suggetto a la cosa di chi è suggetto, questo è manifesto. Ma oltra bisogna concedere che ancora sia prima la materia, in tempo, ad ogni atto e formazione di quella, qual mostra Aristotile: perché la materia bisogna che prima in tempo sia, in potenzia, a qualsivoglia forma coeterna in materia; e [porre] atto in potenzia non è altro (come Aristotile dice) che levar totalmente la natura de la materia e de la potenzia.

SOFIA. Come adunque pone Aristotile il mondo formato [ab] eterno?

FILONE. Però che lui non pone la materia prima comune a tutto il mondo, ma solamente nel mondo inferiore de la generazione e corruzione: nel qual pone la materia prima eterna, e nulla forma a lei coeterna, ma ciascuna nuova in lei per generazione e l'altra ruinata per corruzione; e pone la successione di molte e diverse forme, eterna con eterna generazione e corruzione, ma ciascuna di loro è nuovo generabile e corruttibile.

SOFIA. Ne' cieli dunque, ove non è generazione, non ponerá Aristotile materia?

FILONE. A nissuno modo vuol che cieli e stelle abbino materia sustanziale, però che se l'avessero sariano generabili e corruttibili come li corpi inferiori: ma solamente sono corpo eterno, qual è materia di movimento ma non di generazione.

SOFIA. E Platone, perché pone la materia eterna, informata eternamente e successivamente di successive forme?

FILONE. A Platone pare impossibile che corpo formato non sia fatto di materia informe: onde il cielo il sole e le stelle, che son bellamente formati, afferma esser fatti di materia informe come tutti li corpi inferiori.

SOFIA. E la materia de' celesti è forse quella medesima degl'inferiori, o ver altra?

FILONE. Altro non può essere che la materia prima ad ogni modo informe, però che non ha perché si possi multiplicare e diversificare d'altra, e bisogna che sia una medesima in tutte le cose composte di materia; e li par giusto che 'l mondo tutto, cosí come ha un padre comune, qual è Dio, che abbi ancora una madre comune a tutte sue parti, qual'è il caos: e il mondo è figliuol di tutti due.

SOFIA. Dunque gli angeli e intelletti puri è bisogno che sieno composti di materia?

FILONE. Giá fu alcuno de li platonici, che disseno che 'l caos ha la parte sua negli angeli e altri spirituali, però che dá in loro la sustanzia, qual si forma da Dio intellettualmente senza corporeitá, in modo che gli angeli han materia incorporea e intellettuale, e li cieli han materia corporea incorruttibile successivamente, e gl'inferiori han materia generabile e corruttibile; ma quelli che tengano che l'intelletti sieno anime e forme del corpo celeste, gli basta la materia in composizione de li corpi celesti, e non de l'intelletti che sono loro anime.

SOFIA. Dunque li cieli secondo Platone son fatti de la materia che siamo noi?

FILONE. Di quella propria.

SOFIA. Come possono adunque essere eterni?

FILONE. Però Platone afferma che li cieli ancor son fatti di nuovo di materia informe, coeterna a Dio.

SOFIA. Sta bene: ma ancor bisogna che dica che son corruttibili come gl'inferiori, ché la materia successivamente bisogna che molte volte s'informi.

FILONE. Ancor tiene che li cieli da sé sieno dissolubili, però che ogni cosa fatta di materia e forma se dissolve: si non fusse l'onnipotenza divina che gli fa indissolubili, se ben da sé son solubili.

SOFIA. E tu credi che Dio, che ha fatto la lor natura solubile, che contradicendo sua natural opera li facci indissolubili, che pare una reprovazione di se stesso?

FILONE. La tua obbiezione è efficace. Pure Platone dice nel *Timeo* che 'l sommo Dio, parlando con gli celesti, gli dice: «Voi siete fattura mia, e da voi dissolubili; ma perché è brutta cosa lassar che il bello si dissolva, per mia comunicazione séte indissolubili, perché maggior son mie forze che vostra fragilitá». Ma io credo che per queste parole Platone non ponga li cieli in eterno indissolubili, ma è per mostrare la causa perché non son successivamente generabili e corruttibili e poco diuturni come gl'inferiori, essendo tutti fatti d'una medesima materia che causa la novitá e dissoluzione; e dice che, quantunque per la loro natura materiale deverebbero essere cosí, niente di manco per la lor maggior bellezza formale, participata grandemente da Dio, son molto diuturni.

SOFIA. Dunque son li cieli per dissolversi, secondo Platone?

FILONE. Sono.

SOFIA. E tu mi saprai dire il quando lui si crede.

FILONE. Quando finiranno sua natural etate, la quale han limitata come ciascuno degl'inferiori corpi, ma molto piú diuturna.

SOFIA. È alcuno che gli abbi assegnato termine di tempo?

FILONE. Giá li teologi piú antichi di Platone, de' quali lui fu discepolo, dicono che 'l mondo inferiore si corrompe e rinnuova di sette [in sette] milia anni.

SOFIA. E quanto tempo dura corrotto?

FILONE. De li sette milia anni li sei milia sempre il caos degl'inferiori corpi germina; e finiti questi, dicono che raccogliendo in sé ogni cosa si riposa nel sette millesimo anno, e in quello intervallo s'ingravida a nuova germinazione per altri sei milia anni.

SOFIA. E quanti aviamo noi di questi sette milia anni?

FILONE. Siamo, secondo la veritá ebraica, a cinque milia ducento sessanta due del principio de la creazione; e quando saran finiti li sei milia anni si corromperá il mondo inferiore.

SOFIA. E chi il fará corrompere?

FILONE. La corruzione sará per la superazione di uno de' quattro elementi, massimamente del fuoco o forse de l'acqua.

SOFIA. Li cieli quando si corromperanno?

FILONE. Dicono che, corrotto il mondo inferiore sette volte di sette milia in sette milia anni, si viene a dissolvere il cielo con tutto il pieno, e torna ogni cosa al caos e alla materia; e questo viene a essere una volta di poi passati quaranta e nove milia anni.

SOFIA. E di poi come si crede succedino le cose?

FILONE. Ancora che sia audacia parlare di cose tanto alte e ignote, tel dirò. Si tiene che, dipoi che è stato ocioso il caos per alcuno spazio, torna ad ingravidarsi de la divinitá e a germinare il mondo e formarsi un'altra volta.

SOFIA. E questo mondo è stato fatto altre volte?

FILONE. Forsi che sí.

SOFIA. E questa cosa ha avuto principio mai?

FILONE. Essendo il caos eterna madre, la germinazion sua de l'eterno e onnipotente padre Iddio poniamo eterna, cioè infinite volte successivamente l'inferiore di sette in sette milia anni, e il celeste con tutto che si rinnovi di cinquanta in cinquanta milia anni.

SOFIA. L'anime intellettuali e gli angeli e gl'intelletti puri come si truovano in quella corruzione mondana?

FILONE. Se non sono composti di materia e forma, né hanno parte nel caos, si truovano separati da' corpi ne le loro proprie essenzie, contemplando la divinitá; e se ancora sono composti di materia e forma, cosí come participano le sue forme nel sommo Dio, padre comune, cosí ancora participano sustanzia e materia incorporea dal caos, madre comune, come pone il nostro Albenzubron nel suo libro *De fonte vitae*. Ché ancora loro renderanno la sua parte a ciascuno de li due parenti nel quinquagesimo millesimo anno, cioè la sustanzia e materia al caos, il quale allora di tutti li figliuoli le sue porzioni in sé raccoglie, e l'intellettuali formalitá al sommo Dio, padre e datore di quella; le quali lucidissimamente sono conservate ne le

altissime idee del divino intelletto fino al nuovo ritorno loro ne la universal creazione e generazione de l'universo: ché allora giá il caos ingravidato de la divinitá germina sustanzie materiali informate di tutte le idee, cioè nel mondo inferiore corporeo e successivamente generabile e corruttibile, nel mondo celeste corporeo e mobile circularmente senza generazione e corruzione successiva, nel mondo intellettuale materie sustanziali incorporee immobili e ingenerabili e incorruttibili; avvenga che nel fin del secolo tutti si dissolvino, ritornando a' primi parenti, come t'ho detto.

SOFIA. Se 'l cielo con tutto il pieno si dissolve, passati li quarantanove milia anni, come costoro dicono, dunque quella ottava sfera, dove è la multitudine delle stelle fisse, secondo la tarditá del suo moto poche circulazioni potrá fare in tutto il tempo della vita del mondo e sua, però che, secondo ho giá da te inteso, gli astrologi in non meno di trentasei milia anni dicono che fa una circulazione (alcuni dicono in piú di quaranta milia): [e] se la vita sua non è piú di quaranta milia, poco piú d'una circulazione potrá fare in tutto il tempo della vita; che pare strano.

FILONE. Secondo loro mente, piú del tempo d'una sola revoluzione de l'ottava sfera dura tutta la vita sua e del resto de l'universo: però che in effetto, ben che li primi astrologi la ponghino in trentasei milia anni e altri piú antichi in manco, la verificazione degli ultimi, alla quale doniamo piú fede, pone una circulazione sua in quaranta milia anni precessi. Dicono adunque i teologi che tanto è la vita del mondo quanto sta l'ottava sfera a far una circulazione: e fatta essa, con tutto il resto si dissolve, ritornando le forme ne la divinitá e le materie ne la madre caos; il quale, riposando mille anni, se ringravida de l'intelletto divino, [e] informato di tutte le idee sue, un'altra volta di poi di cinquanta milia anni, ritorna a germinare il cielo e la terra e altre cose de l'universo. E giá gli astrologi, signando questo, dicono che, girando l'ottava sfera una volta, ritornan tutte le cose come ne la prima.

SOFIA. Consuona adunque l'astrologia al detto di questi

teologi. Ma dimmi se, cosí come la durazione e dissoluzione del tutto consegue a la circulazione de l'ottava sfera come quasi causata da quella, se la durazione e corruzione del mondo inferiore, che è di sette milia in sette milia anni, è forse causata da qualche corso celeste.

FILONE. Sí, che è causata da li corsi de la medesima ottava sfera del suo moto di cesso e recesso, il quale fa di sette milia in sette milia anni sette volte in tutta la sua circulazione, ciascuno de' quali fa dissolvere e rinnovare il mondo inferiore: e quando viene al settimo, si dissolve il celeste di poi di quarantanove milia anni, che è sette volte sette, come t'ho detto.

SOFIA. Non è poca dimostrazione questa concordanza d'astrologia. Ma dimmi, questi astrologi hanno avuto questo per ragione solamente o per disciplina autentica?

FILONE. Giá t'ho detto che a porre il mondo corruttibile credeno essere accompagnati da ragione; ma ne la limitazione de' tempi oltra l'astrologica evidenzia difficile saria trovar ragione filosofica. Ma l'uno e l'altra dicono avere per divina disciplina, non solamente da Moises datore de la legge divina, ma fin dal primo Adam: dal quale per tradizione a bocca, la quale non si scrivea, chiamata in lingua ebraica *caballá* (che vuol dire recezione), venne al sapiente Enoc, e da Enoc al famoso Noè; il quale di poi del diluvio per sua invenzione del vino fu chiamato Iano, perché Iano in ebraico vuol dire vino, e il dipingono con due faccie riverse, perché ebbe vista innanzi il diluvio e di poi. Costui lassò questa con molte altre notizie divine e umane al piú sapiente de' figliuoli Sem e al suo pronepote Eber, li quali furono maestri di Abraam, chiamato ebreo da Eber suo proavo e maestro; e ancora egli vidde Noè, il qual morí essendo Abraam di cinquantanove anni. Da Abraam per successione de Isac e di Iacob e di Levi venne la tradizion, secondo dicono, a li sapienti degli ebrei chiamati cabalisti: li quali da Moisé dicono per revelazione divina [queste cose] esser confirmate non solamente a bocca, ma nelle sacre scritture in diversi luoghi significate con proprie e verisimili verificazioni.

SOFIA. Se ne le sacre lettere di Moise [sono] con qualche color d'unitá queste cose che hanno significato e sono di maggiore efficacia, a me piaceria che le dichiarasse.

FILONE. Ti dirò ciò che dicono, il che non ti persuado che tenghi, però che l'evidenzia loro ne li testi non è chiara, ma figurativa; e io in questo sarò solamente per compiacerti narratore, ben che dal proposito ci allarghiamo alquanto. Moises (come sai) dice che Iddio creò il mondo in sei giorni e nel settimo si riposò da ogni opera: in memoria del quale comandò agli ebrei che in sei dí facessero opera e nel settimo riposassero da ogni lavoro. Questi teologi dicono che questi dí divini de la creazione del mondo inferiore s'intendono per ciascuno de mille anni (come dice David, che mille anni nel cospetto di Dio sono un dí); adunque li sei dí naturali de l'opera de la creazione di Dio hanno virtú di sei milia anni di durazione germinativa nel mondo inferiore, e il settimo dí di quiete ha dato al caos senza opera germinativa nel mondo inferiore. Ancora ne li riti degli ebrei debbeno connumerare da il dí che uscirono di Egitto sette settimane, che sono quarantanove dí, e il quinquagesimo dí fanno la festa de la data de la legge, che la divinitá si volse comunicare a tutti in comune: dicono che significa le sette revoluzioni del mondo inferiore in quarantanove milia anni, ne la nuova comunicazione di tutto l'universo. Dicono non solamente significare questo Moises nel numero de' servi, ma ancora averlo significato in numero di anni, uno anno per mille, perché il grande anno celeste appresso gli astrologi è mille anni; onde Moises comanda in le sue leggi che sei anni si debbi lavorare la terra e il settimo lassarla oziosa senza lavoro e proprietá alcuna. Dicono significare la terra il caos, il quale gli ebrei sogliono chiamare terra e ancora li caldei e altri gentili; e significa che 'l caos debbe essere in germinazione de le cose generabili sei milia anni e il settimo riposare con tutte le cose confuse comunemente senza proprietá alcuna: e cosí comanda Moises in questo settimo anno che si debbano relassare li debiti e gli obligi de le possessioni e tornare ogni cosa al suo primo; onde chiamano questo settimo anno «scemita»,

che vuol dire relassazione, che significa la relassazione de le proprietá de le cose nel settimo migliaro d'anni e la sua redizione nel caos primo, e questa « scemita » è come il sabbato ne' giorni de la settimana. Dice ancora Moises che quando saranno passate sette « scemita », che sono quarantanove milia anni, si debba fare il quinquagesimo anno « iobel », che in latino vuol dire iubileo, e redizione ancora: però che in quello anno aveva a essere la perfetta quiete di tutte le cose cosí terrestre come negoziative, e ogni servo tornava in libertá, ogni sorte d'obligo era soluto, la terra non era lavorata, li frutti erano comuni e ogni possessione, non ostante qualsivoglia vinculo, tornava al suo primo padrone; chiamavasi anno di libertá. Il testo dice: « Ne l'anno del iubileo ciascun tornará al suo origine e radice, la libertá si bandirá ne la terra »: di sorte che in quell'anno le cose passate erano estinte, e principiava mondo nuovo per cinquanta anni, come il passato; il qual iubileo dicono che significa il quinquagesimo migliaro d'anno, nel quale tutto il mondo si rinnuova, cosí il celeste come l'inferiore. Molte altre cose ti potrei dire in ciò; ma questo ti debbe bastare per darti qualche notizia de la posizione di questi teologi e occasione de la loro audacia ne la limitazione de' tempi e vita del mondo.

SOFIA. Come possono tirare Moises a la sua oppinione, il quale chiaro dice che in principio creò Dio il cielo e la terra, che pare porre insieme la creazione del caos con tutto il resto?

FILONE. Leggiamo nel testo altrimenti. Questo vocabulo « in principio » in ebraico può significare « innanzi che Dio creasse e separasse dal caos il cielo e la terra », cioè il mondo terrestre e celeste; la terra, cioè il caos, era inane e vacua: e piú propriamente dice perché, dice, era confusa e rozza, cioè occulta; ed era come un abisso di molte acque tenebrose, sopra il quale soffiando il spirito divino, come fa un vento grande sopra un pelago, che illucida le tenebrose intime e occulte acque cavandole fuore con successiva inundazione, cosí fece il spirito divino, che è il sommo intelletto pieno de idee. Il quale, comunicato al tenebroso caos, creò in lui la luce per estrazione de le sustanzie occulte illuminate da la formalitá ideale, e nel secondo

dí pose il firmamento, ch'è il cielo, fra l'acque superiori, che sono l'essenzie intellettuali, le quali sono le supreme acque de l'abissato caos, e fra le acque inferiori, cioè essenzie del mondo inferiore generabile e corruttibile; e cosí divise il caos in tre mondi: intellettuale, celeste e corruttibile. Di poi divise l'inferiore degli elementi de l'acqua e de la terra, e, discoperta la terra, la fece germinare erbe arbori e animali terrestri, volanti e natanti; e di poi nel sesto dí, nel fin di tutto, creò l'uomo. In questo modo, sommariamente detto, intendono il testo questi de la creazione mosaica, e credono denotare che 'l caos fusse innanzi la creazione confuso e per la creazione diviso in tutto l'universo.

SOFIA. Mi piace vederti fare Platone mosaico e del numero de' cabalisti; bastami questo per notizia, come dici: poi che né assoluta ragione né terminata fede mi costringe a queste tali credulitá. Ma dimmi, con queste loro posizioni possono forse piú ragionevolmente solvere li sopra detti argumenti d'Aristotile che li fideli, li quali credeno la creazione del mondo una volta sola?

FILONE. Aristotile medesimo confessa che la posizione, che pone innanzi di questo mondo esservi stato un altro e di poi di questo averne ad essere un altro e cosí sempre in continua successione, fatti tutti di mano eterna, è piú ragionevole che l'oppinione che pone questo mondo aver avuto principio e innanzi di esso non essere alcuna cosa: però che quella pone ordine successivo eterno ne la generazione del mondo e concede che di nulla non si fa cosa alcuna, e questa altra non il significò: [sí] che contra quella oppinione non hanno luogo li piú forti de li suoi argumenti, come quel che di nulla niente si fa, e che la materia prima non può essere di nuovo fatta o generata; però che quelle proposizioni concede e presuppone esso Platone, come ancora quelli due argumenti teologali de l'opera divina, che debbe essere eterna come lui opifice, e cosí che'l fin de l'opera sua, il quale è buono, debbe essere eterno; le quali ambo proposizioni Platone concede, quanto è per parte de l'agente divino. Ma dice Dio largire la sua eternitá a quello

che è capace di fruirla, come è l'intelletto, nel quale sono le idee e la materia prima, la qual'è il caos: però che l'uno è puro atto e forma e l'altro è pura potenzia e materia al tutto informe, l'uno è padre universale di tutte le cose e l'altro madre comune a tutti. Questi solamente hanno possuto participare l'eternitá divina, essendo da lui stati ab eterno prodotti; ma li figliuoli loro, li quali mediante questi due parenti sono da Dio fatti e formati, come è tutto l'universo e ognuna de le sue parti, non sono capaci di eternitá, però che ogni fatto è formato, cioè composto, di materia del caos e di forma de la idea intellettuale, e bisogna che abbino principio e fine temporale, secondo di sopra t'ho detto: sí che l'opera e il fine ne la produzione divina furono eterni ne li primi parenti del mondo, ma non in esso mondo formato singulare, e furono eterni ne la successione eterna di molti mondi, cosí come esso Aristotile pone nel mondo inferiore, che nissuno de li suoi individui è eterno e che la generazione e la prima loro materia è eterna.

SOFIA. Veggo bene la soluzione de le ragioni teologali d'Aristotile e de la prima de le naturali: ma come solverá Platone l'altre quattro naturali?

FILONE. Platone non concede ad Aristotile che 'l caos si possi trovare senza forma; anzi dice che, avendo longo tempo germinato, raccoglie in sé tutte le cose e s'acqueta con quelle per certo intervallo di tempo, ingravidandosi de le idee tanto, fin che poi ritorna a figliare e germinare di nuovo l'universo; e concede che la generazione è eterna in molti modi successivi, ma non in uno del cielo, ché la contrarietá per la qual si dissolve è l'essere formato, fatto e composto di materia e forma, perché ogni tale bisogna che si dissolva, e cosí cessa il suo circulare moto, benché il moto in universale sia eterno per eterna germinazione successiva del caos; e quanto al tempo dice che è eterno, non per il moto del cielo ma per il moto eterno germinativo del caos successivamente.

SOFIA. Mi piace non poco la soluzione degli argumenti d'Aristotile per parte di Platone; e assai m'hai mostrato la produzione del mondo secondo tutte tre l'oppinioni: d'Aristotile

l'eternitá di un sol mondo, di Platone l'eternitá successiva di molti mondi l'uno di poi l'altro, de' fideli la creazione d'uno sol mondo e d'ogni cosa. Mi parrebbe giá tempo di tornare al nostro proposito de l'amore, e [che] mi respondessi alla seconda dimanda, del quando l'amor nacque e qual fu il primo amore.

FILONE. Il primo amor è quello del primo amante nel primo amato. Ma come sia che nissuno di questi mai non nascessi, anzi ambi sieno eterni, bisogna dire ancora che l'amore loro, che è il primo amore, mai non nascessi, anzi [sia] come quelli eterno e da tutti due ab eterno prodotto.

SOFIA. Dimmi quali sono il primo amato e il primo amante, ché conoscendo il loro amore, saprò qual è primo amore.

FILONE. Il primo amante si è Dio conoscente e volente, il primo amato è esso Dio sommo bello.

SOFIA. Adunque il primo amore si è di Dio a se stesso.

FILONE. Sí, certamente.

SOFIA. Molte cose ne seguitariano da queste, assurde e contrarie: prima, che la simplicissima essenzia divina fusse partita in parte amata e non amante e in parte amante e non amata. Seconda, che Dio amante sarebbe inferiore a se stesso amato: ché, secondo m'hai mostrato, ogni amante in quanto amante è inferiore al suo amato, perciò che, se l'amore è desiderio d'unione (come hai detto), Dio amando desideraria unirsi con se stesso, essendo sempre una cosa con se stesso; e sarebbe porre che Dio mancasse di se stesso, il quale amore presuppone mancamento. E molti altri inconvenienti simili ne seguirebbono, li quali non mi allargo a dirti, perché a te, e [ad] ognuno che ha inteso le condizioni che hai poste ne l'amore, saranno manifesti.

FILONE. Non è lecito, o Sofia, parlare de l'amore intrinseco di Dio, amante e amato, con quella lingua e quelli labbri con li quali soliamo parlare degli amori mondani. Non fa diversitá alcuna in lui l'essere amato e amante; ma piú presto fa questa intrinseca relazione la sua unitá piú perfetta e simplice, perché la sua divina essenzia non sarebbe di somma vita, se

non reverberasse in se stessa de la bellezza o sapienzia amata il sapiente amante, e d'ambidue l'ottimo amore. E cosí come in lui il conoscente e la cosa conosciuta e la medesima cognizione sono tutti una medesima cosa (ben che diciamo che 'l conoscente si fa piú perfetto con la cosa cognita, e che la cognizione derivi da tutti due), cosí in lui l'amante e l'amato e il medesimo amore è tutto una cosa; e benché li numeriamo tre e diciamo che de l'amato s'informa l'amante e d'ambidue (come di padre e madre) deriva l'amore, tutto è una simplicissima unitá ed essenzia, ovvero natura, per nissun modo divisibile né multiplicabile.

SOFIA. Se in lui non è altro che pura unitá, donde viene questa trina reverberazione de la quale ragioniamo?

FILONE. Quando la sua pura chiarezza s'imprime in uno specchio intellettuale, fa quella trina reverberazione che hai inteso.

SOFIA. Adunque sarebbe falsa e mendace questa nostra cognizione di lui, poi che il puro uno fa tre.

FILONE. Falsa non è, però che il nostro intelletto non può comprendere la divinitá che in infinito l'escede ne la sua propria natura intellettuale: e tu non chiamerai giá mendace l'occhio o lo specchio, se non comprende il sole con tutta la sua chiarezza e grandezza e il fuoco con la sua grandezza e ardente natura, però che gli basta riceverle secondo la capacitá de la natura de l'occhio o del specchio: e questo il fa ricettore fedele, se bene non può conseguire tutta la natura de la cosa ricevuta; cosí al nostro specchio intellettuale gli basta ricevere e figurare l'immensa essenzia divina secondo la capacitá de la sua intellettual natura, se bene in infinito se gli equipera ed è deficiente de la natura de l'oggetto.

SOFIA. Sí, per non poter pigliare tanto quanto è l'oggetto; ma non per fare, del puro uno, tre.

FILONE. Anzi, non possendo comprendere la pura unitá del divino oggetto, la multiplica relativamente e reflessivamente in tre: ché una cosa chiara e simplice non si può imprimere in altra men chiara di lei, se non multiplicando la sua emi-

nente luciditá in diverse men chiare luci. Mira il sole quando s' imprime ne le nubi e fa l'arco, con quanti colori si transfigura ne le recipienti nubi o in acque ovvero in specchio, ed essendo egli una simplice chiarezza senza colore proprio, anzi escedente e continente tutti li colori, cosí la formalitá divina, una e simplicissima, non si può transfigurare se non con reverberante luce e multiplicata formalitá.

SOFIA. E perché il nostro intelletto fa di uno tre, e non altro numero?

FILONE. Però che uno è principio de' numeri, perché uno dice prima forma e due prima materia e il tre il primo ente composto di tutti due; e come che nostro intelletto sia in sé trino e primo composto, non può comprendere l'unitá senza trina relazione: non che facci de l'uno tre, ma comprende l'uno sotto forma trina e giudica che in l'oggetto divino l'unitá sia purissima, la quale in somma simplicitá contiene la natura de l'amato, de l'amante e de l'amore senza multiplicazione e divisione alcuna, cosí come la luce del sole contiene l'essenzie de le luci e colori particulari con una simplice ed eminente chiarezza; ma che in lui riceva quella amorosa unitá sotto forma trina d'amato, amante e d'amore, tutti tre in uno, è questo solo per la bassezza e incapacitá di esso intelletto recipiente. E con questo, o Sofia, saldarai tutti gli tuoi dubi e ogni altro che occorrere ti potesse ne l'amore intrinseco de Dio amante in Dio amato.

SOFIA. Mi pare intenderti: ma se puoi alquanto dichiararmi piú come in Dio sia una medesima cosa l'amato, l'amante e l'amore, mi sarebbe piú satisfazione.

FILONE. Cosí come l'intelligente e la cosa intesa e l'intelligenzia tanto son divisi quanto sono in potenzia, e tanto sono uniti quanto sono in atto, cosí l'amato, l'amante e l'amore tanto sono tre e divisi quanto sono in potenzia, e tanto sono una medesima cosa e indivisa quanto sono in atto. Se l'essere in atto li fa uno e indivisibili, adunque essendo nel sommo e purissimo atto divino sono uno in simplicissima e purissima unitá, e in ogni altro atto inferiore l'unitá loro non è cosí pura e nuda de la trina natura amorosa e intellettuale.

Sofia. Mi piace grandemente questa astrazione: ma mi resta incontra questo, che se bene ti consentirò che 'l nostro intelletto pigli l'unitá divina, la qual simplicissimamente escede e contiene tutte tre le nature amatorie, amato amante e amore, sotto forma trina relativa, non ti consentirò però che pigli che l'una di queste tre nature dependa da l'altre, cioè l'amante da l'amato, e che la terza, che è l'amore, nasca da queste due prime come di padre e madre, secondo hai detto, però che ogni produzione e nascimento è alienissimo e contrario alla simplicissima unitá divina.

Filone. Ancor sotto questa forma produttiva non solamente è lecito, ma bisogna che l'unitá divina in noi s'imprima: però che, cosí come bisogna che nel nostro intelletto si multiplichi uno in tre, cosí bisogna che in lui abbi successione quella trina natura, ché altrimenti restarebbero tre nature divise e non una sola, e ancora sarebbe il nostro intelletto mendace. Non può figurarsi l'unitá con multiplicazione, se quella multiplicazione non ritiene l'unitá con la produzione unitiva: onde io t'ho detto che ne la divinitá la mente, o ver sapienzia amante, ab eterno nacque del bello amato come di padre e del sapiente, ovvero amante, come di madre. E dico che l'amante fu prodotto, non che nascesse: però che non ebbe ambi li parenti necessari per il nascimento, ma un solo antecessore, come Eva madre fu prodotta dal padre Adam e il caos e materia, madre comune, da l'intelletto divino, che è padre universale; ma l'amore dico che nacque, però che fu prodotto da padre amato e da madre amante, come tutti uomini di Adam ed Eva e tutto il mondo de l'intelletto e de la materia. Da questo che t'ho detto, se vuoi alquanto, o Sofia, sollevare la tua mente, vedrai donde viene la tua produzione e multiplicazione de le cose.

Sofia. Dichiarami ancora questo, che da me non l'intendo.

Filone. Del risplendere de l'amata bellezza divina l'intelletto primo universale con tutte le idee fu prodotto, il quale è de l'universo il padre e la forma, e il marito e amato dal caos; e de la chiara e sapiente mente divina amante fu prodotto il caos, madre del mondo, amatrice e moglie del primo intelletto;

e de l'illustre amore divino, che nacque d'ambidue, fu prodotto l'amoroso universo, il quale a questo modo nacque del padre intelletto e de la madre caos. Quanto di questo ti potrei dire che sollevaria l'animo! ma sarebbe troppo discosto da la nostra intenzione; e per il presente basta il detto.

SOFIA. Ancor questo vorria che spianasse meglio.

FILONE. L'uomo è intelligente, e la natura del fuoco è cosa intesa da lui: se sono in potenzia, sono due cose divise, uomo e fuoco, e l'intelligenzia, cosí in potenzia, è una altra terza cosa; ma quando l'intelletto umano intende il fuoco in atto, si unisce con l'essenzia del fuoco ed è una medesima cosa con quel fuoco intellettuale, e cosí la medesima intelligenzia in atto è la medesima cosa con l'intelletto e col fuoco intellettuale, senza alcuna divisione. Cosí l'amante in potenzia è altro che l'amato in potenzia, e son due persone; l'amore in potenzia è un'altra cosa terza, che non è l'amato né l'amante: ma quando è amante in atto, si fa una cosa medesima con l'amato e con l'amore; poi che tu vedi come de le tre diverse nature mediante l'atto si fanno una medesima, tanto piú quando sono nel sommo atto divino, che sono una purissima e simplicissima natura senza alcuna divisione.

SOFIA. Ho inteso da te de l'amore intrinseco di Dio: se bene noi li applichiamo nascimento e consentiamo che nacque di esso Dio amante e amato, niente di manco quell'amor nacque ab eterno da Dio ed è uno in sua unitá, eterno in sua eternitá. Di questo amor non bisogna adunque domandare quando nacque, però che esso medesimo Dio è eterno, che mai non nacque: ma te domando del primo amor del mondo, da poi di questo intrinseco, quando nacque.

FILONE. Il primo amore, di poi di quello intrinseco uno con Dio, fu quello per il quale il mondo fu fatto, o ver prodotto: il qual nacque quando il mondo, però che, essendo egli causa del nascimento del mondo, bisogna che la causa propria e immediata si truovi quando l'effetto, e l'effetto quando la causa.

SOFIA. A che modo l'amore è del nascimento del mondo causa?

Filone. Il mondo, come ogni altra cosa fatta e generata, è generato da due genitori, padre e madre, de li quali non potria generarsi se non mediante l'amore de l'uno ne l'altro, il quale gli unisce ne l'atto generativo.

Sofia. Quali sono questi due parenti ovvero genitori?

Filone. Li primi parenti sono uno Dio, come giá t'ho detto: e sono il sommo bello ovvero sommo buono (come il chiama Platone), il quale è vero padre, primo amato, e l'amante, [che] è uno con la divinitá ovvero sapienzia o sia divisione, quale conoscendo la sua divisione ama e produce l'intrinseco amore; la prima madre con il padre è una medesima in essa divinitá. Amando adunque la divinitá la sua propria bellezza, desiderò produrre figliuolo a similitudine sua, il qual desiderio fu il primo amore estrinseco, cioè di Dio al mondo prodotto; il qual quando nacque causò la prima produzione de' primi parenti mondani e d'esso mondo.

Sofia. Quali chiami tu altri parenti del mondo?

Filone. Li due primi generati da Dio ne la creazione del mondo, cioè l'intelletto primo, nel qual tutte le idee del sommo artifice risplendano, il quale è padre formatore e generatore del mondo; e il caos ombroso de l'ombra di tutte le idee, che contiene tutte l'essenzie di quelle, il quale è madre del mondo: mediante li quali due, come primi istrumenti genitori, tutto il mondo a similitudine de la bellezza o sapienzia ovvero essenzia divina Dio, come amor desiderativo, creò formò e dipinse. Fu ancora messo in quella creazione uno altro secondo amore, oltra il divino estrinseco, cioè del caos a l'intelletto come da la moglie al suo marito, e reciproco da l'intelletto a lei come del marito a la moglie, mediante il quale il mondo fu generato. Fu ancor uno altro terzo amore necessario ne la creazione ed essere del mondo, cioè l'amore il quale hanno tutte le sue parti l'una con l'altra e con il tutto, secondo largamente t'ho detto quando parlammo de l'unitá de l'amore. Tutti questi tre amori nacquero quando il mondo nacque, ovvero quando nacquero li due primi parenti: adunque, se'l mondo è eterno, come vuol Aristotile, questi primi amori nacquero ab eterno tutti con l'in-

trinseco divino, che è uno con Dio, del quale non bisogna dire; e se 'l mondo e ambi li suoi parenti son creati in principio temporale, come noi fedeli crediamo, questi tre primi amori nacquero adunque nel principio de la creazione successivamente: però che nel primo principio nacque quell'amor desiderativo di Dio a la creazione del mondo a l'immagine de la sua bellezza e sapienzia, e secondariamente, fatti li due primi parenti, nacque il loro reciproco amore, che è il secondo, e di poi di tutto il mondo formato con le sue parti nacque il terzo amore del mondo unitivo. E se forse il mondo fusse fatto nel tempo da due eterni parenti (come pone Platone), quel primo amor di Dio, il qual produsse i primi strumenti o parenti del mondo (cioè l'intelletto e il caos), nacque ab eterno con quelli parenti; gli altri due, accompagnati dal divino, nacquero in principio di tempo, quando il mondo fu fatto: l'uno, cioè quello de' due parenti, nacque in principio de la fazione del mondo, l'altro unitivo in fine de la formazione di quello: e quante volte il mondo fu fatto, tante volte questi due amori allora nacquero. Sí che secondo l'oppinione de la generazione del mondo bisogna che sieno l'oppinioni del quando l'amore nacque: tu, o Sofia, che sei de' fideli, bisogna che credi che l'amor divino estrinseco e il mondano intrinseco, che sono li primi amori dipoi Iddio, nascessero quando il mondo fu da lui di niente creato.

SOFIA. Del quando l'amor nacque mi piace aver inteso da te non solamente le diverse oppinioni de' savi, ma ancora la sentenzia fedele a la quale debbiamo appoggiarsi; e basta assai per questa seconda dimanda. Veniamo oramai alla terza, e dichiarami, se bisogna, ove amore nacque: se forse nel mondo inferiore de la generazione e corruzione, o nel celestiale del continuo moto, o nel spirituale de la pura intellettual visione.

FILONE. Poiché tu m'hai inteso nel passato che 'l primo amor che nacque fu l'amor estrinseco divino, col quale il mondo da Dio creatore fu creato, manifesto ti potrá essere che appresso di Dio fusse el dove l'amore nacque.

SOFIA. Questo aviamo bene in mente: ma io non ti domando

de l'amor divino intrinseco né estrinseco, per essere piú alto di quello che la mia mente può arrivare; ti domando de l'amor mondano.

FILONE. E de l'amor mondano t'ho detto che 'l primo fu quel reciproco amore che nacque fra il primo intelletto e il caos: sí che appresso loro prima l'amor nacque.

SOFIA. Ancora di questo mi ricordo: ma questo amore è piú presto de li due progenitori del mondo, padre e madre (secondo hai detto), che d'alcuna de le sue parti. Io voglio saper de l'amor che si truova nel mondo creato, in qual de le sue parti prima nacque, se ne la corruttibile, se ne la celeste o se ne l'angelica, e in qual parte di ciascuna de le parti.

FILONE. Quando piú distintamente si esprime la dimanda, la soluzione viene manco litigiosa. Ti rispondo che l'amor prima nacque nel mondo angelico, e che di quello nel celestiale e corruttibile fu participato.

SOFIA. Che ragione ti muove a dare questa sentenzia?

FILONE. Procedendo l'amore (come t'ho detto) da la bellezza, ove la bellezza è piú immensa, piú antica e coeterna, ivi l'amore prima debbe essere nato.

SOFIA. Par che mi voglia ingannare.

FILONE. A che modo?

SOFIA. Perché mi dici che ove è la bellezza ivi è l'amore, e giá tu m'hai mostrato che l'amore è dove la bellezza manca.

FILONE. Io non t'inganno: tu sei quella che te stessa inganni. Io non t'ho detto che l'amore consista ne la bellezza, ma che procede da quella, e che l'amore si truova ove è la bellezza che il causa; non che sia in essa bellezza, ma in quello a chi manca e [che] la desidera.

SOFIA. Adunque ove la bellezza piú manca, ivi piú debbe essere amore e ivi prima nato: e come sia che 'l mondo inferiore è piú privo di bellezza che 'l celeste e angelico, ivi debbe essere piú copia d'amore e ivi prima si debbe tenere che nascessi.

FILONE. Ancora ti truovo, o Sofia, piú sottile che saggia: cosí come la memoria de le cose dette ti serve a contradire al

vero, vorria che ti servisse piú presto a trovarlo. Non vedi tu che non solamente mancare di bellezza causa amore e desiderio di quella, ma principalmente quando è preconosciuta da l'amante a chi manca, e giudicata buona ottima desiderabile e bella, allora [la] desidera per fruirla, e quanto la cognizione di quella è piú chiara ne l'amante, tanto il desiderio è piú intenso e l'amor piú perfetto? Dimmi adunque, o Sofia, in che si truova questa cognizione piú perfetta, nel mondo angelico o nel corruttibile?

SOFIA. Ne l'angelico, certamente.

FILONE. Adunque ne l'angelico l'amore è piú perfetto, e ivi prima ebbe origine?

SOFIA. Si secondo il conoscimento è l'amor ne l'amante, ragione hai di porre il suo principio nel mondo intellettuale. Ma io veggo che non manco presuppone l'amore mancamento di bellezza che conoscimento di quella, e non manco procede da l'un che da l'altro; anzi pare che 'l mancamento sia la prima condizione ne l'amore, e dipoi quella la seconda è il conoscimento de la bellezza che manca e sotto spezie di bello è desiderabile. Ragion vorria adunque che ove il mancamento è maggiore, ivi l'amore nascessi, cioè nel mondo inferiore: ché, se bene ivi il conoscimento non è tanto come ne l'angelico, pur il mancamento è maggiore, quale è il primo ne la produzione de l'amore.

FILONE. Se bene il mancamento e la cognizione del bello son cause producenti de l'amore, non solamente il mancamento non precede, in l'esserne causa, la cognizione, ma ancora non è eguale a lei.

SOFIA. Come no? anzi il mancamento bisogna che preceda la cognizione, come la cosa ne l'essere a la notizia di quella: ché prima bisogna che manchi la cosa, che si conosca il suo mancamento.

FILONE. È ben prima il mancamento che il conoscimento in successione temporale ovvero originale, però che bisogna che manchi (come dici) la cosa, prima che si conosca mancare: ma non è prima in principalitá de l'essere causa de l'amore, perché il mancamento senza cognizione nissuno amore o desiderio

induce di cosa buona e bella (vedrai gli uomini che son nudi d'ingegno e cognizione esser privi de l'amore de la sapienzia e del desiderio de la dottrina); ma quando sopraviene al mancamento conoscimento del bello o buono che manca, quel conoscimento è quello che principalmente induce l'amore e il desiderio de la cosa bella. Adunque ove questo conoscimento si truova accompagnato di mancamento di qualche grado di bellezza (come nel mondo angelico), ivi l'amore nacque e non ne l'inferiore, ove il mancamento abbonda e il conoscimento manca.

SOFIA. Ancora non mi chiamo vinta, né ti voglio concedere che'l conoscimento esceda cosí il mancamento ne l'essere causa d'amore: però che il conoscimento può stare insieme con la bellezza, anzi ne l'universo coloro che hanno piú bellezza hanno piú cognizione (qual'è piú eccellente bellezza che la medesima cognizione?); sí che il conoscimento sta piú presto con la bellezza che col mancamento di quella, e quanto è maggiore tanto meno sta con mancamento di bello. Adunque ove il conoscimento è grande (come nel mondo angelico), poco mancamento gli può essere, e per conseguente poco desiderio e amore, ché poco desia chi poco mancamento ha; nel mondo inferiore, ove il mancamento è grande e la cognizione e bellezza è poca, ivi il desiderio e amore deve essere piú intenso e prima nato.

FILONE. Ben mi piace che l'animo tuo, o Sofia, non si voglia acquietare fin che la speculata veritá non gli consuoni d'ogni banda. In questo tuo dubio tu usi alcune equivocazioni, che tel fanno parere efficace: dici che'l conoscimento sta insieme con la bellezza, e che è quella medesima, e non col mancamento di quella; e dici il vero del conoscimento che è in abito, che è il piú perfetto, ma non del conoscimento che è in potenzia di quel che manca.

SOFIA. Dichiarami questa differenzia meglio, che non mi pare intenderla bene.

FILONE. Quella è eccellente bellezza che se stessa conosce e quello è alto conoscimento che è di propria bellezza: e questo conoscimento non presuppone mancamento, anzi abito di cosa

bella, che è oggetto del conoscimento; e ne l'universo quanto la bellezza è piú eccellente, tanto è piú conoscitiva da se stessa, e questa non induce desiderio né amore, salvo forse per reflessione relativa in se stessa. È un altro conoscimento, che l'oggetto suo non è la bellezza che ha il conoscente, ma quella che gli manca; e questo è quello che genera il desiderio e l'amore in tutte le cose che sono dipoi del sommo bello.

SOFIA. E questo secondo conoscimento, poi che presuppone mancamento ed è di bellezza che manca, nel mondo inferiore, ove la bellezza manca, debbe causare piú amore che nel mondo angelico, ove il mancamento è poco: ché questa cognizione debbe essere proporzionata a la bellezza che manca, la quale è il suo oggetto.

FILONE. Questo è il tuo secondo inganno: sappi che, come il primo conoscimento abituale è piú eccellente nel piú bello, e nel mondo angelico piú che ne l'inferiore, cosí questo secondo conoscimento privativo è maggiore in quelli superiori che negl'inferiori: escetto nel sommo Dio, nel quale non è cognizione alcuna privativa, però che la sua cognizione è di sua somma bellezza, a la quale niun grado di perfezione manca.

SOFIA. Pur non mi negarai che a quelli superiori celesti angelici non manchi men bellezza che agl'inferiori corruttibili: onde il desiderio di quella bellezza che manca debbe essere piú ne poveri inferiori che ne' ricchi angelici.

FILONE. Tu rettamente non concludi: perché non quello a chi piú manca di buono piú desidera quel buono che gli manca, ma quello che piú conosce quel buono che gli manca. Mira ne la diversitá de le cose inferiori, che le parti degli elementi e le pietre e metalli, a chi molti gradi di bellezza manca, poco o niente la desiano, perché gli manca conoscimento del ben che gli manca.

SOFIA. Pur mi hai mostrato che ancor loro hanno amore e desiderio naturale.

FILONE. Sí, ma solamente a quel grado di perfezione a loro connaturale, come il grave al centro e il lieve a la circunferenzia e il ferro a la propinquata calamíta.

Sofia. E niente di manco non hanno cognizione.

Filone. Giá t'ho detto che la cognizione de la natura generante gli serve a dirizzarli ne le sue perfezioni naturali senza altra propria cognizione: onde l'amore e desiderio loro non è intellettivo né sensitivo, ma solamente naturale, cioè drizzato da la natura, non da se stesso. E cosí le piante, che sono le manco perfette de li vivi, mancando de la bellezza grandemente, perché non la conoscono non desideran di quella se non quel poco che appartiene a la sua perfezione naturale; e gli animali sensitivi, a chi molto piú de la bellezza e perfezione manca che agli uomini razionali, non hanno una minima parte di desiderio e amore del bene, che a loro manca, di quella che ha l'uomo: però che la loro cognizione di quella bellezza mancante è poca e solamente si stende a le loro comoditá sensitive, e l'amor loro per esser sensitivo non può desiare le bellezze intellettuali che a loro mancano, che son le piú eccellenti. Ancora ne li medesimi uomini (come t'ho detto) quelli che son d'ingegno piú debile, e manco conoscimento hanno, son quelli a chi piú de la bellezza e perfezione manca, e meno la desiano; e quanto piú ingegnosi e savi sono, e a chi meno gli manchi de la bella perfezione intellettuale, e piú intensamente l'amano e piú intensamente la desiano. E però Pittagora li sapienti chiamava filosofi, cioè amatori o desideratori de la sapienzia, però che quel che ha piú sapienzia, conosce piú quello che gli manca de la perfezione di quella, e tanto piú la desidera che, essendo la sapienzia molto piú ampla e profonda che l'intelletto umano, chi piú nata nel suo divino pelago conosce piú la sua larghezza e profonditá, e tanto piú desia arrivare a li suoi perfetti termini a lui possibili; e l'acqua sua è come la salata, che a chi piú di quella beve, piú sete pone: però che le dilettazioni de la sapienzia non son saziabili come ogni altra dilettazione, anzi ognora piú desiderabili e insaziabili; e però Salomone ne li suoi *Proverbi*, comparando la sapienzia, dice: « Cerva d'amore e capriola di grazia, l'affezioni sue in abundanzia li dilettaranno d'ogn'ora e ne l'amor suo crescerai sempre ». Quando, Sofia, salirai per questa scala al mondo celeste e angelico, troverai che quelli

che participano piú bellezza intellettuale del sommo bello, piú conoscono quanto manca al piú perfetto de' creati de la bellezza del suo creatore, e tanto piú l'amano e desiano eternalmente fruire nel maggior grado di participazione e unione a loro possibile, ne la quale consiste la loro ultima felicitá. Sí che l'amore principalmente è in quella prima e piú perfetta intelligenzia creata, per il quale fruisce unitivamente la somma bellezza del suo creatore, dal quale egli dipende; e da lui successivamente derivano l'altre intelligenzie e creature celesti, discendendo di grado in grado fino al mondo inferiore, del quale solo l'uomo è quello che gli può simigliare ne l'amore de la divina bellezza, per l'immortale intelletto che 'l creatore in corpo corruttibile volse largire. E solamente mediante l'amore de l'uomo a la bellezza divina s'unisce il mondo inferiore, il quale è tutto per l'uomo, con la divinitá, causa prima e fine ultimo de l'universo e somma bellezza amata e desiata in tutto, ché altrimenti il mondo inferiore saria da Dio totalmente diviso. Sí che nel mondo creato ne la parte angelica l'amore nacque e di lí negli altri fu participato.

SOFIA. Giá in questo s'acquietaria la mente, e concederia che l'amor nascesse prima nel mondo angelico e in quello principalmente avesse piú forza. Se non che mi pare strano porre col minor mancamento di bellezza maggior conoscimento e desiderio di ciò che manca, come affermi nel mondo intellettuale: però che (come giá t'ho detto) queste cose ragionevolmente deverebbono essere proporzionate, e secondo il mancamento deveria essere il conoscimento e il desiderio de la bellezza che manca. E se ben tu, o Filone, con le tue sottilitá le tiri al contrario, e le tue ragioni non si possino contradire, niente di manco la conclusione tua, disproporzionante il mancamento dal conoscimento e desiderio di quel che manca, par contraria.

FILONE. Ancora che abbiamo detto che nel mondo angelico, per esser piú bello del corruttibile, sia minore il mancamento de la bellezza che negl'inferiori, perché ove la perfezione è maggiore bisogna che la privazione e mancamento di bellezza sia minore: niente di manco, quando considerarai i

termini de' mancamenti de la bellezza rispetto de l'amore e desiderio del quale è causa, truoverai che non solamente il mondo angelico è uguale nel mancamento di quella agl'inferiori, ma ancora escede ed è maggiore il mancamento suo, per indurre maggiore desiderio e amore del corruttibile.

SOFIA. Questo mi parrebbe piú strano ancora. Dimmi la ragione de la egualitá de' mancamenti d'ambi mondi, e ancora, s'el si può, de l'escesso del mancamento de l'angelico sopra quello del corruttibile.

FILONE. Essendo la bellezza del creatore eccellente sopra ogni altra bellezza creata, e quella sola perfetta bellezza, bisogna adunque che tu conceda che ella sia la misura di tutte l'altre bellezze, e che per lei si computino tutti i mancamenti de le perfezioni de l'altre.

SOFIA. Questo ti concederò bene, perché cosí è in effetto, che la bellezza divina è causa, fine e misura di tutte le bellezze create. Ma dí' oltra.

FILONE. Concederai ancora che la bellezza divina è immensa e infinita, onde niuna proporzione commensurativa ha con la piú eccellente de le bellezze create.

SOFIA. Ancora questo mi par necessario, che 'l creatore non abbi proporzione in bellezza ad alcuna cosa creata, però [che] a la sua bellezza, sapienzia e ogni altra perfezione è incomparabile quella che si truova in ogni creato. Ma questo titolo d'infinito che dái a la bellezza, io non l'intendo, però che l'infinitá dice dimensione interminata e imperfetta, ché la quantitá perfetta ha li suoi termini che la fanno perfetta: e se la bellezza divina è perfettissima, debbe essere intera con li suoi termini, e non infinita (come dici); tanto piú che finito e infinito sono condizioni di quantitá estensa o numerata, la qual non si truova se non ne' corpi, e come sia che la bellezza divina sia incorporea e astratta d'ogni passione corporea, non so come si possa dire infinita.

FILONE. Non t'inganni la proprietá del vocabulo «infinito», che significa quantitá interminata e imperfetta, de la quale è molto remota la bellezza divina; però che noi non possiamo parlare di Dio e de le cose incorporee se non in vocabuli alquanto

corporei, perché la medesima lingua e prolazione nostra è in sé corporea. Ancora dire «perfetto» è vocabulo incompetente a la divinitá, perché vuol dire interamente fatto e ne la divinitá non è fazione alcuna: ma vogliam dire per perfetto che è privato a ogni difetto e che contiene ogni perfezione, e vogliamo dire per infinito che la perfezione sapienzia e bellezza del creatore Iddio è improporzionabile e incomparabile a nissuna perfezione creata; però che quel che di niente ogni cosa creò, bisogna che esceda in perfezione le sue creature, che di sé son niente, quanto escede il sommo essere al puro niente, che è escesso incommensurabile senza proporzione o comparazione alcuna, il quale noi chiamiamo infinito benché in sé sia integrissimo e perfettissimo. Ancora la bellezza, sapienzia, essere e ogni virtú divina si chiamano infinite, però che non son contratte ad alcuna essenzia propria né ad alcuno suggetto terminato: anzi tutte le perfezioni in lui sono astrattissime, trascendenti e infinite, però che non si finiscono per suggetto ed essenzia propria, come si finiscono l'essere e la bellezza d'ogni cosa creata per la sua propria essenzia.

SOFIA. Mi piace intendere a che modo poniamo infinitá ne le perfezioni divine: dí' oltre adunque, come il manco de la bellezza nel mondo angelico sia eguale a quel del corruttibile.

FILONE. L'infinito egualmente è lontano da ogni finito, o sia grande o sia piccolo: però [che] cosí è incommensurabile per multiplicazione del grande finito come del piccolo.

SOFIA. Questa cosa par ragionevole: pur alla fantasia è strano che un grande non abbi piú proporzione e approssimazione con l'infinito che uno piccolo, e che nol possa meglio commensurare. Dichiarami, ti prego, questa sentenzia meglio.

FILONE. La fantasia non bisogna che impedisca la ragione ne le tali come te, o Sofia. Ben vedi che l'infinito è immensurabile d'ogni spezie di misura grande o piccola, ché, se d'alcuna si misurasse, per quella si finiria e non sarebbe infinito: onde a l'infinito né mezzo né terzo né quarto né altra parte mai si può assegnare, perché per quella si misuraria; è adunque impartibile indivisibile e immensurabile senza termine e senza

fine, e nissuna cosa finita: per grande ed eccellente che sia, gli è proporzionabile in alcuna specie di proporzione.

Sofia. Dammi qualche esemplo, perché meglio la fantasia s'acquieti.

Filone. Il tempo secondo i filosofi è infinito, né ebbe principio né avrá mai fine; ben che noi fideli teniamo il contrario: ma secondo loro il tempo, per essere infinito, è incommensurabile di nissuna quantitá di tempo finito, grande o piccola, onde cosí è improporzionato e incommensurabile da un migliaro di anni come d'un'ora: sí che nel tempo infinito non men numero di migliara di anni si contiene ed escede che d'ore, però che né l'un né l'altro può commensurare la sua infinitá. Non negherai adunque, o Sofia, che l'infinito tempo non meno esceda e trapassi d'un migliaro d'anni che d'una ora.

Sofia. Non si può negare che l'escesso de l'infinito non sia ad un medesimo modo escesso infinito, tanto del grande quanto del piccolo.

Filone. Adunque la bellezza divina, che è infinita, non meno escede la piú bella de l'intelligenzie separate da materia che il men bello de' corpi corruttibili, essendo ella di tutti misura e nissuno misura di lei: tanto adunque manca al primo angelo di quella somma bellezza quanto manca al piú vil verme de la terra. Sono adunque i mancamenti eguali, cioè che 'l mancamento de la bellezza d'ogni creatura respetto quella del creatore è infinito, e l'infinito è eguale a l'infinito, a modo di dire, ben che l'egualitá sia condizione del finito: essendo la bellezza divina perfettamente astratta d'ogni suggetto e propria terminazione, nissuna comparazione tiene con qualsivoglia bellezza creata e terminata, come infinito a finito.

Sofia. Mi par necessario che li mancamenti siano eguali ad un modo: ma mi restano due dubi in questo. Il primo è che, se ugualmente è lontano il mondo angelico e il corruttibile da l'immensa bellezza divina, non deveria essere l'uno piú perfetto de l'altro: ché la perfezione de le creature par che consista ne l'approssimazione del creatore, piú o manco. Il secondo è che dici che nissuna creatura ha proporzioni col creatore: e

come può stare questo con ciò che dice la Scrittura, che l'uomo sia fatto a l'immagine e similitudine di Dio? E giá da te ho inteso che il mondo è immagine e similitudine di Dio; e non è dubio che 'l mondo angelico è molto piú simile a la divinitá che tutto il resto, poi [che] l'immagine debbe essere proporzionata a la figura di che è immagine, e il simulacro a quello di che è similitudine: hanno adunque proporzione le cose create col creatore, però che sono sua immagine.

FILONE. Li tuoi dubi mostrano ingegno; la soluzione loro non è difficile. Se bene la bellezza divina in sé è immensa e infinita, quella porzione che volse participare a l'universo creato è finita; la qual si participò in diversi gradi finiti, a chi piú a chi manco, però che ogni bellezza creata è concreata a propria essenzia e terminata [in] subietto e finita per quello: il mondo angelico pigliò la maggior parte, di poi il celeste, di poi il corruttibile. Queste parti son proporzionate in sé, e chi piú ne ha si dice piú participativo de la divinitá e piú approssimato a quella; non perché sia piú proporzionato a l'infinitá divina, però che tra finito e infinito non è proporzione, ma perché ha sortito piú di grado de la bellezza participata dal creatore al mondo creato, e restò men terminata men concreata e men finita in sua propria essenzia: sí che quando si dice approssimarsi una creatura al suo creatore piú de l'altra, non è perché piú proporzionato gli sia, come tu nel tuo primo dubio intendi, ma perché piú participa liberalitá de' doni divini. E con questo solverai il tuo secondo dubio, ché ne le creature è l'immagine e similitudine di Dio per quella bellezza finita participata da l'immenso bello: ché l'immagine del finito bisogna che sia finita, altrimenti non sarebbe immagine ma quello di che è immagine. Si depinge e immagina la bellezza infinita del creatore ne la bellezza finita creata come una bella figura in uno specchio: non però commisura l'immagine il divino immaginato, ma bene gli sará simulacro similitudine e immagine. Può adunque l'uomo e il mondo creato e prima l'angelico essere immagine e simulacro di Dio senza avere proporzione misurabile a sua immensa bellezza (come t'ho detto); onde il profeta dice: «A chi somigliate

Dio e qual simulacro comparate ad esso »; e in altro luogo dice: « A chi m'assomigliate proporzionalmente? — dice il santo; — alzate al cielo gli occhi vostri e vedete chi creò questi, chi produsse e innumerò l'esercito loro e tutti chiama per nome, [e] per la [sua] somma virtú e immensa potenzia nissun luogo non è privato ». Mira, o Sofia, quanto chiaro questo savio profeta ne mostrò l'infinita eccellenzia e improporzione che ha il creatore con le creature, ancora con le celesti e angeliche: a le quali dice aver prodotti tutti innumeratamente e ciascuno con propria essenzia e nome, e per la sua omnipotenzia e immensa virtú loro hanno l'essere e non son privati; ché, disse, « loro son niente », poiché che comparazione o proporzione può avere il niente con quella fontana d'essere, che'l niente da sé produce in essere ed in eccellenti gradi di perfezione? E però Anna ne la sua orazione dice: « Non è alcuno santo come tu, Dio, perché nissuno non è senza te »; vuol dire che non si può comparare quello che riceve l'essere con quello da chi il riceve.

SOFIA. Tu m'hai mostrato l'egualitá del mancamento de la bellezza nel mondo angelico e corruttibile; ti resta a mostrarmi come ancora sia maggior quello de l'angelico: il quale (oltre che è strano) pare che implichi contradizione, ché, se sono uguali, l'uno non debbe essere maggior de l'altro.

FILONE. La ragion de l'egualitá tu l'hai intesa; t'ho detto che è ancora maggiore il mancamento di bellezza nel mondo angelico, però che piú il conosce: ché, essendo un mancamento medesimo in due persone, in quella si fa maggiore che piú il conosce, e in quella induce maggior desio di ciò che gli manca. Quando i civili e signorili ornamenti egualmente mancano a un nobile e un villano, in qual di loro fanno maggior mancamento? nel nobile, che conosce il mancamento che gli causano, o nel villano, che non sa che sieno? e qual piú gli desia?

SOFIA. Nel nobile, certamente, ché quel che non sente non ha mancamento né desio di quel che gli manca.

FILONE. Cosí ancora, che quello che manca de l'infinita bellezza al mondo celeste e corruttibile sia egualmente infinito,

pur ne l'angelico, ove piú si conosce l'immensa bellezza che gli manca, il mancamento si fa maggiore, per incitare maggior desiderio e produrre piú intenso amore che nel mondo inferiore: onde, se ben il mancamento respetto de la divina bellezza è eguale, pure per il difetto del conoscimento il mancamento è minore, e il desiderio e amor di quello è piú remisso; sí che l'egualitá del mancamento ne li due mondi è per rispetto de la cosa che manca, che è egualmente infinita, e il piú e il manco è rispetto di quelli a chi manca, secondo piú il conoscono e piú il desiano e amano.

SOFIA. Assai chiaro intendo come il mancamento de la bellezza nel mondo angelico non solamente è eguale a quello del mondo inferiore, ma ancora maggiore: onde con ragione il desiderio e l'amore è molto piú ardente intenso ed eccellente, e con ragione si può affermare che ivi prima nascessi. Ma mi resta l'animo inquieto de la dignitá del mondo angelico, però che essendo il mancamento de la bellezza imperfezione, ove il mancamento è maggiore debbe essere l'imperfezione maggiore: seguitaria che 'l mondo angelico, a chi piú manca de la bellezza (secondo te), fusse piú defettuoso e manco perfetto del corruttibile, che è absurdo.

FILONE. Seguitaria l'inconveniente che dici, se 'l mancamento di bellezza, il quale t'ho detto essere maggiore nel mondo angelico che nel corruttibile, fusse mancamento assolutamente privativo, perché questo veramente induce difetto in quello in chi è, quanto è maggiore. Ma io non ho detto che simil mancamento sia maggiore nel mondo angelico, ma solamente il mancamento incitativo e produttivo d'amore e desiderio, il quale non è difetto ne le cose create, anzi piú presto perfezione: onde ragionevolmente debbe essere maggiore nel mondo angelico che nel corruttibile.

SOFIA. La diversitá de' vocabuli non mi sazia. Dichiarami queste due maniere di mancamento, cioè privativo e produttivo d'amore, e la differenzia che è fra l'uno e l'altro.

FILONE. Il mancamento d'ogni perfezione può essere in atto solamente, essendo pur la potenzia di quella, la quale

propriamente si chiama mancamento; o veramente che manchi atto e potenzia insieme, e chiamano questa privazione assoluta.

SOFIA. Dimmi l'esemplo di tutti due.

FILONE. Ne le cose artificiali vedrai [che] un legno rozzo, a chi manca la forma e bellezza d'una statua d'Apolline, niente di manco è in potenzia a quella; però una porzione d'acqua, cosí come è privata in atto di forma di statua, cosí ancora è privata in potenzia, perché d'acqua non si può fare statua, come di legno. Quel primo mancamento, che non è spogliato di potenzia, si chiama mancamento; questo altro, a chi ancora manca con l'atto la potenzia, si chiama assoluta privazione: e ne le cose naturali la materia prima, che è nel fuoco o ne l'acqua, se ben gli manca la forma ed essenzia d'aere in atto, non però gli manca in potenzia, ché del fuoco si può fare aere e cosí de l'acqua; niente di manco gli manca forma di stella, di sole, di luna, ovvero celeste, non solamente in atto ma ancora in potenzia, però che la materia prima non ha potenzia né possibilitá a farsi cielo né stella. Questa differenzia è nel mancamento de la bellezza del mondo angelico al corruttibile, ché ne l'angelico il mancamento suo è mancamento in atto solamente, ma non manca in conoscimento e inclinazione, che è come la potenzia ne la materia prima; e cosí come in quella il mancamento de l'atto gli dá inclinazione e desiderio a ogni forma di che ella è in potenzia, cosí la cognizione e inclinazione angelica a la somma bellezza (qual gli manca) gli dá intensissimo amore e ardentissimo desiderio. Questo mancamento non è privazione assoluta, ché chi conosce e desia ciò che gli manca, non è del tutto privato di quella, però che il conoscimento è un essere potenziale di quello che manca, e cosí è l'amore e desiderio; ma nel mondo inferiore, ove non è tal conoscimento e desiderio di questa somma bellezza, con l'atto manca la potenzia di quella, e tal mancamento è privazione assoluta e vero difetto, non giá conoscitivo incitativo e produttivo d'amore: ché quello è perfezione ne le cose create, e ne le piú eccellenti questo mancamento si truova maggiore, cioè piú conoscitivo e incitativo d'amore, che nel corruttibile, e il privativo minore; e

nel corruttibile è il contrario, ché'l mancamento incitativo è minore e il privativo maggiore, onde egli è manco perfetto e piú defettuoso.

SOFIA. Veggo ben la differenzia che è fra il mancamento di bellezza conoscitivo e produttivo d'amore, del quale piú si truova nel mondo intellettuale, al privativo nudo di cognizione e amore, del quale piú si truova nel mondo corruttibile; e conosco come l'uno importa perfezione e l'altro difetto. Ma mi restano tre cose dubiose: prima, che 'l mancamento del mondo inferiore non si può chiamare assolutamente privativo, però che ancora in quello si conosce la somma bellezza ed è desiata dagli uomini, che son parte di quello. La seconda, che quel mancamento conoscitivo e desiderativo de la somma bellezza non par che possi stare con l'essere in potenzia della cosa che manca in atto (come hai detto), però che la potenzia si può ridurre ad atto e nissun bello finito può avere bellezza infinita, la quale è quella che dici che conosce e desia. La terza, che mi par strano, è che Dio in alcuna cosa creata metta conoscimento e desiderio di cosa che gli manchi, e impossibile a loro d'acquistare, come sarebbe quello che dici del mondo angelico. Solvemi, o Filone, questi dubi, perché meglio m'acquieti l'animo in questa materia del dove l'amor nacque.

FILONE. Simili dubitazioni da te aspettavo: sono a proposito, perché con la soluzione di quelli piú interamente conoscerai che l'amore nacque nel mondo angelico (come t'ho detto). A la prima ti dico che nel mondo corruttibile non è lucida cognizione de la somma bellezza divina, però che questa non si può avere se non per intelletto in atto separato da materia, che è specchio capace de la transfigurazione de la divina bellezza. Tale intelletto non si truova nel mondo inferiore, perché gli elementi misti inanimati, piante e animali mancano d'intelletto, e l'uomo, che l'ha, l'ha potenziale, che intende l'essenzie corporee pigliate da' sensi, e quel che piú si può sollevare, quando è nutrito da vera sapienzia, è venire in cognizione de l'essenzie incorporee mediante le corporee, come per il movimento de' cieli si viene a conoscimento de' motori loro, che

sono virtú incorporee e intellettuali, e per successione venire in cognizione de la prima causa, come de' primi motori. Ma questo è come vedere il lucido corpo del sole in acqua o in altro diafano, perché la debil vista nol può vedere de diretto in se stesso: ché cosí il nostro intelletto umano ne le corporee vede l'incorporee, e se ben conosce che la prima causa è immensa e infinita, la conosce per l'effetto suo, che è l'universo corporeo, e per l'opra conosce il maestro; non che 'l conosca direttamente per se stesso vedendo la sua propria mente e arte, come fa il mondo angelico, che per essere intelletti separati da materia son capaci a vedere, ovvero imprimersi in loro, direttamente e immediatamente la chiara bellezza divina (come l'occhio de l'aquila che è capace di vedere direttamente il lucido sole), e non in enigmate.

SOFIA. E tu non m'hai mostrato che l'intelletto umano qualche volta viene in tanta perfezione, che si può sollevare a coppularsi con l'intelletto divino, o ver angelico, separato da materia, e fruirlo in atto, vedendolo direttamente e non per discorso potenziale né mezzo corporeo?

FILONE. Questo è vero; e li filosofi tengono che l'intelletto nostro si possa coppulare con l'intelletto agente separato da materia, che è del mondo angelico: ma quando viene in questo grado non è piú intelletto umano potenziale né corporeo, né è del mondo corruttibile, ma o egli è giá fatto del mondo angelico o [è] mezzo fra l'umano e l'angelico.

SOFIA. Perché mezzo, e non del tutto angelico?

FILONE. Però che coppulandosi con l'angelico bisogna che sia inferiore a lui, ché quel che si coppula è inferiore a quello col quale si coppula, cosí come l'angelo è inferiore a la divina bellezza, con la coppulazione della quale si felicita. Sí che l'intelletto coppulato è a l'angelico quasi come l'angelico al divino, ed è mezzo fra l'intelletto umano e l'angelico come l'angelico è mezzo fra lui e 'l divino: se bene il divino, per essere infinito, esceda molto piú del mezzo e sia ultimo grado di bellezza, improporzionabile a l'altro. Sono adunque quattro gradi d'intelletto, cioè: umano, coppulativo, angelico e divino; e

l'umano si divide in due, cioè in potenzia (come quel de l'ignorante) e in abito (come quel del sapiente): e cosí son cinque. Onde conoscerai che l'intelletto umano, ancora il coppulativo, non può comprendere (secondo il filosofo) la bellezza divina de diretto, né avere la visione e cognizione di quella: e però il desiderio e amore non può de diretto drizzarsi in quella non conosciuta bellezza, se non fusse confusamente, per la cognizione avuta de la prima causa e primo motore mediante li corpi. La quale non è perfetta né retta cognizione, né può indurre puro amore né intenso desiderio, che a quella somma bellezza si richiede: può niente di manco conoscere ne la coppulazione l'essenzia de l'intelletto agente, la bellezza del quale è finita; verso la quale dirizza il suo amore e desiderio, e mediante quella, ovvero in quella, vede e desia la bellezza divina come in uno mezzo cristallino, o sia chiaro specchio, ma non in se stessa immediate, come fa l'intelletto angelico.

SOFIA. Pur mi ricordo che hai detto che l'anime de' santi padri profeti furono coppulate con la medesima divinitá.

FILONE. Quel che ora ti ho detto è secondo il filosofo, che investiga la maggior perfezione in che l'uomo naturalmente può arrivare; ma la sacra scrittura ne mostrò quanto piú alto può volare l'intelletto umano, quando è fatto, per grazia di Dio, profetico ed eletto da la divinitá, perché allora può avere la coppulazione con la bellezza divina immediatamente come qualsivoglia degli angeli.

SOFIA. E ogni profeta è forse pervenuto a tal grado di visione divina?

FILONE. No, escetto Moise, che fu principe de' profeti: però che tutti gli altri hanno avuto la profezia mediante angelo, e la fantasia loro participava con l'intelletto in sua coppulazione, onde la profezia loro veniva la maggior parte in sogni e addormimenti, con figure ed esempli fantastichi; però Moise profetizava in vigilia con l'intelletto chiaro e mondo di fantasia, coppulato con essa divinitá senza mezzo d'angeli e senza figura né fantastichi alcuni, escetto la prima volta per esser nuovo. Onde mormorando Aron e Maria (fratello e sorella di Moises) di lui,

dicendo che ancora loro erano profeti come lui, Dio gli disse che non eran pari, dicendo: « Se Dio profetizza a voi, è in specchio e in sogno », cioè mediante il specchio de l'angelo e con compagnia de la fantasia sonnifera; — e segue: « non è cosí mio servo Moises, che in tutta casa mia è fedele; parlo con lui bocca a bocca in visione, e non in enigmate, e la figura di Dio vede »: cioè che è conoscitore fedele di tutte le idee che sono ne la mente divina, e che profetizzava bocca a bocca, non per intercessione angelica ma con chiara intellettuale visione senza sogno ed enigmate, e finalmente come il primo degli angeli la bellissima figura di Dio vede. Sí che di questo solo aviamo notizia che abbi avuta la visione divina come angelico, e non alcuno altro profeta: e però la sacra Scrittura dice di lui che Moise parlava a Dio faccia a faccia come parla un uomo al suo compagno, cioè che de diretto profetizzando vedeva la visione divina.

SOFIA. Chi in vita possé venire a tanta sollevazione, che debbe essere stato poi de la morte, essendo l'anima giá dislacerata da l'impedimenti corporei?

FILONE. Credi che con maggior facilitá la sua coppulazione fu allora piú intima con la divinitá, e con maggior unione, e sempre continua senza interposizione, quel che vivendo non poteva essere: ché non solamente Moises teniamo in morte essersi coppulato immediate con la divinitá, ma ancora molti degli altri profeti santi padri l'han conseguito in morte, se ben ne la vita altri che Moises non l'ha conseguito.

SOFIA. Ho inteso a sufficienzia la soluzione del mio primo dubio. Vorrei che mi solvessi il secondo, come può essere che l'angelo sia in potenzia per conoscimento desiderativo a l'infinita bellezza, la quale è impossibile che acquisti in atto.

FILONE. Impossibile è che 'l finito venga ad essere infinito, come è impossibile che la creatura sia fatta creatore: e per tale acquisto non si truova potenzia ne l'anime de' beati, ma sono in potenzia a coppularsi e unirsi con l'infinita bellezza di Dio, se bene lor son finiti; e in questo serve la cognizione che hanno di sua immensa bellezza, e l'amore e inclinazione gl'indirizza in quello.

SOFIA. Come l'infinito può essere conosciuto dal finito? e l'infinita bellezza come si può imprimere in mente finita?

FILONE. Questo non è strano, perché la cosa conosciuta sta e s'imprime nel conoscente secondo il modo e natura di esso conoscente, e non del conosciuto. Mira che tutto l'emisperio è visto da l'occhio ed è impresso ne la minima pupilla, non giá secondo la grandezza e natura celeste ma secondo è capace la quantitá e virtú de la pupilla: cosí l'infinita bellezza s'imprime ne la finita mente angelica o beata, non secondo il modo de la sua infinitá, ma secondo la finita capacitá de la mente che la conosce; ché l'occhio de l'aquila vede, e si transfigura in quello il lucido e gran sole dirittamente, non come egli è in sé ma come l'occhio de l'aquila è capace di riceverlo. Uno altro conoscimento è de l'immensa bellezza divina, che s'agguaglia a quella, il quale è quello che 'l sommo Dio ha di sua propria bellezza, ed è come se 'l sole con la sua luciditá (che è visibile) vedessi se stesso, ché quella saria visione perfetta, però che la cognizione s'agguaglia al conosciuto. Sono dunque tre visioni di Dio, come del sole: l'infima de l'intelletto umano, che vede la bellezza divina in enigmate de l'universo corporeo, che è simulacro di quella, sí come l'occhio umano che vede il lucido corpo del sole transfigurato in acqua o in altro diafano impresso, però che de diretto non è capace di vederlo; la seconda è de l'intelletto angelico, che vede l'immensa bellezza divina de diretto, non agguagliandosi con suggetto ma ricevendolo secondo la sua finita capacitá, cosí come l'occhio de l'aquila vede il chiaro sole; la terza è la visione de l'intelletto divino de la sua immensa bellezza, la quale s'agguaglia con l'oggetto, come se 'l lucido sole se stesso vedessi.

SOFIA. Mi piaceno le tue soluzioni di questo secondo dubio: ma mi resta pur difficile che, essendo gli angeli immutabili e sempre in un grado di felicitá, come può essere che sieno in potenzia a qualche perfezione d'essere in atto (come hai detto) de la loro coppulazione divina? e se loro sono sempre coppulati con la divinitá, non bisogna desio né amore per quello che sempre hanno, ché (come dici) si disia ciò che manca e non quello che sempre si possiede.

FILONE. Essendo tanto piú eccellente oggetto del conoscente, non è strano che sempre possa crescere la cognizione e unione coppulativa de la mente finita con l'infinita bellezza, mediante il desiderio e amore che si causa nel gran mancamento de la somma bellezza conosciuta, per sempre fruire piú la contemplazione unitiva di quella. E se ben gli angeli non son temporali, l'eternitá loro non è infinita né tutta insieme senza successione, come l'eternitá divina: onde essi, se ben sono incorporei e non hanno moto corporale, hanno moto intellettuale ne la sua prima causa e ultimo fine, con contemplazione e coppulazione successiva; la quale successione i filosofi chiamano evo angelico, che è mezzo fra il tempo del mondo corporeo e l'eternitá divina: e in tal successione può stare potenzia, amore e desiderio intellettuali, e aderenzia successiva e unitiva (secondo t'ho detto). E quando ben ti concedessi che essi son sempre in un grado di coppulazione, non però mancaria l'amore e desio de la continuazione di quella in eterno, ché (come t'ho detto) le cose buone possedute s'amano desiderando sempre fruirle con perpetua dilettazione: sí che l'amore angelico si dirizza sempre ne la divina bellezza, intensivamente ed estensivamente.

SOFIA. Ho satisfazione del secondo dubio: di' qualche cosa del terzo.

FILONE. Con il giá detto ne la soluzione del secondo è manifesta la soluzione del terzo. Ti concedo che né Dio né la natura non pongano in alcuna creatura intero amore né desiderio, ovvero inclinazione o inerenzia, se non a conseguire o a essere cosa possibile, e non al mero e manifesto impossibile. E però vedrai che uno uomo non desia andare con li piedi in cielo o volare con le ali o essere una stella o averla in mano, né cose simili, che se ben sono degne e mancano e che sia conosciuta la sua dignitá, non però son desiderate, perché l'impossibilitá loro è manifesta: onde mancando la speranza di conseguirle, manca il desiderio; però che la speranza d'acquistare la cosa che diletta, quando è conosciuta e manca, incita l'amore e desio per acquistarla, e quando la speranza è lenta l'amor non è mai intenso né il desiderio ardente, e quando è

priva, per essere l'acquisto impossibile, si priva ancora l'amore e il desio del conoscente. Ma l'amore e il desiderio angelico di fruire l'immensa bellezza divina non è di cosa a loro impossibile disperato, ché (come t'ho detto) loro possono e sperano conseguire e fruire quella come propria felicitá, e in quella sempre si dirizzano e convertono come proprio fine, non ostante ch'ella sia infinita e gli angeli finiti.

SOFIA. Ho ben inteso la soluzione del terzo dubio: e veggio che tu ne l'amor accresci una quarta condizione, che, oltra che bisogna che sia di cosa bella e conosciuta da l'amante e che in qualche modo gli manchi o gli possi mancare, bisogna ancora (secondo te) che sia possibile conseguirla e che abbi speranza d'acquistarsi; il che par ragionevole. Ma troviamo esperienzia in contrario: vediamo che gli uomini naturalmente desiano di mai non morire, la qual cosa è impossibile manifesta e senza speranza.

FILONE. Coloro che 'l desiano non credeno interamente che sia impossibile: hanno inteso per le istorie legali che Enoc ed Elia [1] sono immortali in corpo ed anima, se ben veggono essere stato per miracolo; onde ciascuno pensa che a loro Dio potria fare simil miracolo, e però con questa possibilitá si gionta qualche remota speranza, la quale incita un lento desiderio, massimamente per essere la morte orribile e la corruzione propria odiosa a chi vuole. E il desiderio non è d'acquistare cosa nuova, ma di non perdere la vita, che si truova; la quale avendosi di presente, è facil cosa ingannarsi l'uomo a desiare che non si perda, se ben naturalmente è impossibile: ché 'l desiderio di ciò è talmente lento, che può essere di cosa impossibile e [solo] immaginabile, essendo di tanta importanzia al desiderante. E ancora ti dirò che 'l fondamento di questo desiderio non è vano in sé, se ben è alquanto ingannoso: però che 'l desiderio de l'uomo d'essere immortale è veramente possibile, ché l'essenzia de l'uomo (come rettamente Platon vuole) non

(1) [L'*ed. princ.* aggiunge, e cosí tutte le stampe]: *e ancor santo Giovanni evangelista.* [Cfr. *Nota*, § II].

è altro che la sua anima intellettiva, la quale per la virtú, sapienzia, cognizione e amore divino si fa gloriosa e immortale; ché quelli che sono in pene non li chiamo interamente immortali, ché la pena e privazione de la visione divina, che ha l'anima, si può reputare mortalitá, se ben del tutto non è annichilata. Gli uomini, ingannati in che l'essere corporeo sia la sua propria essenzia, si credono che 'l natural desio de l'immortalitá sia ne l'essere corporeo, il quale in effetto non è se non ne li spirituali (come t'ho detto). Da questo intenderai, o Sofia, la certezza de l'anima intellettiva umana; che se l'uomo non fusse veramente immortale secondo l'anima intellettiva, che è il vero uomo, non desiderariano tutti gli uomini l'immortalitá come desiano: ché gli altri animali, cosí come sono interamente mortali, cosí puoi pensare che non pensano non conoscono non desiano e non sperano l'immortalitá, né forse ancora conoscono che sia la mortalitá, se bene fuggono dal danno e doglia. Perché la cognizione de' contrari è una medesima, l'uomo, che conosce la morte, conosce e procura l'immortalitá sua, cioè de la sua anima: e questo nol faria se non fusse possibile conseguirlo (al modo che t'ho detto); da questo vero desiderio deriva il desiderio fallace che non mora il corpo, accompagnato da l'altre cagioni che t'ho detto.

Sofia. Mi chiamo contenta de le soluzioni de li miei dubi; e conosco che l'amor de l'universo creato veramente nacque nel mondo angelico. Ma solamente m'è contra quel che m'hai detto di Platone, che dice l'amore non essere dio ma un gran demone: giá ho inteso che l'ordine de' demoni Platone il fa inferiore a quello degli dèi, cioè degli angeli; adunque non principia (secondo lui) l'amor nel mondo angelico ma nel demonico, e per questa ragione gli angeli debbono essere totalmente privi d'amore, però che non è giusto che 'l demone, che è inferiore, influisca amore ne' suoi superiori, cioè negli angeli, come influisce agli uomini, a' quali è superiore.

Filone. Noi abbiamo confabulato de l'amore de l'universo piú universalmente di quello che fece Platone nel suo *Convivio*, però che noi qui trattiamo del principio de l'amore in tutto il

mondo creato, ed egli solamente del principio de l'amore umano. Il quale tenendo alcuni che fussi un dio, ovvero dea, che continuamente influisca questo amore agli uomini, Platone contro quelli dice che non può essere dio, perché gli dèi infondano perfezione e bellezza in abito come loro, che sono veramente perfetti e belli; ma l'amor ne li umani non è possessione né perfezione di bellezza, ma desiderio di quella, che manca, onde la sua bellezza è solamente in potenzia, e non in atto né abito, come in effetto è negli angeli: ché veramente amore è la prima passione de l'anima, ché l'essere suo consiste in inerenzia potenziale a la bellezza amata. E però Platone pone il suo principio inferiore degli dèi, cioè demone, la bellezza del quale è in potenzia, a rispetto de l'angelica che è in atto; e cosí come Platone pone a le perfezioni attuali, scienzie e sapienzie umane in atto, le idee per princípi, cosí alle potenzie, virtú e passioni de l'anima pone gli démoni, inferiori degli dèi, per princípi: essendo l'amore (come t'ho detto) la prima passione de l'anima, pone un grande e primo demone per suo principio. Ma l'amore di che parliamo negli angeli non è passione corporea, ma inerenzia intellettuale ne la somma bellezza: onde questo escede i démoni e uomini insieme, ed è principio de l'amore nel mondo creato, il che non niega Platone, che esso medesimo pone amore nel sommo Dio, participato agli altri dèi cosí come quello del démone agli umani, ma, per essere piú alto di quello, non ne fa uno comune parlare d'ambidue, come abbiamo fatto noi.

SOFIA. Ancora di questo ultimo dubio son satisfatta. Solamente vorrei sapere da te in questa parte, come l'amore, il qual nacque nel mondo angelico, di lí proceda e si partícipi a tutto l'universo creato; e se gli angeli participano tutti ne l'amore de la divina bellezza immediatamente, ovvero l'uno mediante l'altro superiore a lui.

FILONE. Gli angeli participano ne l'amore divino al modo che fruiscano la sua unione: e in questo li filosofi, teologi e arabi son discrepanti. La scuola d'Avicenna e Algazeli e il nostro rabi Moise e altri tengono che la prima causa sia, sopra tutte l'intelligenzie movitrici de' cieli, causa e fine amato da tutti;

la quale essendo simplicissima unitá, con l'amore de la sua immensa bellezza immediate da sé sola la prima intelligenzia movitrice del primo cielo produce: e quella sola fruisce la visione e unione divina immediatamente, però che l'amor suo tende immediate ne la divinitá, sua propria causa e dilettissimo fine. Questa intelligenzia ha due contemplazioni: l'una de la bellezza de la sua causa, e per virtú e amore di quella produce ancor ella la seconda intelligenzia; la seconda è la contemplazione de la sua propria bellezza, e per virtú e amore de la quale produce il primo orbe, composto di corpo incorruttibile circulare e d'anima intellettiva amatrice de la sua intelligenzia; del quale è perpetua movitrice, come suo proprio fine amato. La seconda intelligenzia contempla la bellezza divina non immediate ma mediante quella, come chi vedessi la luce del sole mediante un vetro cristallino; ed ella ancora ha due contemplazioni, quella de la bellezza de la causa, per virtú e amor de la quale produce la terza intelligenzia, e quella de la bellezza di se stessa, per la quale produce il secondo orbe, a sé appropriato in continuo movimento. A questo modo pongono la produzione e contemplazione di tutte l'intelligenzie e orbi celesti successivamente e incatenatamente: sieno otto li orbi (come tenevono li greci) o nove (come gli arabi) o dieci (come gli antichi ebrei e alcuni moderni). Il numero de l'intelligenzie movitrici è, per virtú de le loro anime, come il numero de li cieli; li quali si muoveno continuo di sé in sé circularmente, per la cognizione e amore che ha l'anima loro alla sua intelligenzia e a la somma bellezza relucente in quella, la quale tutti segueno per coppularsi e felicitarsi con lei, come in ultimo e felicissimo fine. E il piú inferiore de' motori, cioè quello de l'orbe de la luna, per la contemplazione e amore de la bellezza di sé stesso produce l'orbe de la luna, che egli sempre muove, e per la contemplazione de la bellezza de la sua causa dicono che produce l'intelletto agente, che è l'intelligenzia del mondo inferiore, che è quasi l'anima del mondo. Ché (come pone Platone) dicono che questa ultima intelligenzia è datrice di tutte le forme in diversi gradi e spezie del mondo inferiore ne la materia prima, per la contemplazione

e amore de la sua propria bellezza; la quale sempre muove di forma in forma per la generazione e successione continua, e per la contemplazione e amore de la bellezza de la sua causa produce l'intelletto umano, ultimo degl'intelletti, primo in potenzia: e di poi illuminandolo il riduce in atto e abito sapiente, di maniera che si può sollevare per forza d'amore e desio a coppularsi col medesimo intelletto agente, e vedere in quello, come in ultimo mezzo o specchio cristallino, l'immensa bellezza divina, e felicitarsi in quella con eterna dilettazione, come in ultimo fine di tutto l'universo creato. In modo che avendo declinato l'essenzie create di grado in grado, non solamente fino a l'ultimo orbe de la luna ma ancora fino a l'infima materia prima, di lí si torna a sollevare essa materia prima con inclinazione amore e desio d'approssimarsi a la perfezione divina, da la quale è la piú lontana, ascendendo di grado in grado ne le forme e perfezioni formali: prima ne le forme degli elementi, secondo ne le forme de li misti inanimati, terzio in quelle de le piante, quarto ne le spezie degli animali, quinto nella forma razionale umana in potenzia, sesto a l'intelletto in atto ovvero in abito, settimo a l'intelletto coppulativo con la somma bellezza mediante l'intelletto agente. Di questa maniera gli arabi fanno una linea circulare de l'universo, il principio de la quale è la divinitá, e da lei succedendo incatenatamente d'uno in uno viene a la materia prima, che è la piú distante da quella, e da lei va ascendendo e approssimandosi di grado in grado, fin che si torna a finire in quel punto del quale è principio, cioè ne la bellezza divina per la coppulazione de l'intelletto umano con quella.

Sofia. Ho inteso come questi arabi intendono che l'amore discenda dal capo del mondo angelico fin a l'ultimo del mondo inferiore, e che di lí ascenda fino al suo primo principio, tutto successivamente di grado in grado con ordine mirabile, in forma circulare con signalato principio. Io non vaglio per giudicare quanto questa oppinione abbi del vero, ma ha de l'ingegnoso ed [è] apparente e molto ornata: dimmi la discrepanzia degli altri arabi in questo.

FILONE. Giá credo averti detto un'altra volta che Averrois, come puro aristotelico, le cose che non trovò in Aristotile (o perché a le sue mani non pervenissero tutti li suoi libri, massime quelli de la metafisica e teologia, o per non essere de la sua oppinione e sentenzia) s'affatigò contradirle e annullarle. E come questo incatenamento de l'universo nol trovasse in lui, ha contradetto in quello agli arabi suoi antecessori, dicendo che non è de la filosofia di mente d'Aristotile, però che egli non ha per inconveniente che de l'uno e simplicissimo Dio dependa immediate la multitudine coordinata de l'essenzie de l'universo: attento che tutto s'unisce come membra d'uno individuo uomo, e per quella totale unitá tutte le sue parti possono dependere insieme de la simplicissima unitá divina, ne la cui mente tutto l'universo è esemplato e figurato come la forma de l'artificiato ne la mente de l'artifice; la qual forma in Dio non implica multiplicazione d'essenzia, anzi da la banda sua è una, e ne l'artificiato si multiplica per il mancamento che ha de la perfezione de l'artifice: sí che le idee divine per la comparazione che hanno a l'essenzie create son molte, ma per essere in mente divina sono una con quella. Dice adunque Averrois che la divina bellezza s'imprime in tutte l'intelligenzie movitrici de' cieli immediatamente, e tutte da lui con li suoi orbi hanno derivazione immediata, e cosí la materia prima e tutte le spezie e intelletto umano, che son soli li eterni nel mondo inferiore. Ma dice che questa impressione, se bene è immediata in tutto, che niente di manco per ordine è graduata secondo piú o manco: però che ne la prima intelligenzia la bellezza divina s'imprime piú degna spirituale e perfettamente con maggiore conformitá di simulacro che ne la seconda, e ne la seconda piú che ne la terza, e cosí successivamente fino a l'intelletto umano, che è ultimo de l'intelligenzie. Ne li corpi s'imprime in modo piú basso, però che ivi è fatta dimensionabile e divisibile: niente di manco s'imprime nel primo orbe piú perfettamente che nel secondo, e cosí successivamente fino a passare a l'orbe de la luna e venire a la materia prima; ne la quale ancora s'imprimeno tutte le idee de la bellezza divina come in ciascuna de

l'intelligenzie movitrici e anime de li cieli e come ne l'intelletto agente umano e sapiente, ma non in quella chiarezza e luciditá, ma in modo ombroso, cioè in potenzia corporea. Ed è simile l'impressione de la materia prima respetto de li corpi celesti a l'impressione de l'intelletto possibile umano rispetto di tutti gli altri intelletti attuali, e non è altra differenzia in queste due impressioni, se non che ne la materia prima sono impresse tutte le idee formali in potenzia corporalmente, per essere il piú infimo de li corporei, e ne l'intelletto possibile sono cosí tutte impresse in potenzia, non corporea ma spirituale, cioè intellettuale. Secondo questa graduazione successiva de l'impressione de la bellezza divina succede l'amore e desio di quella nel mondo intellettuale di grado in grado, da la prima intelligenzia fino a l'intelletto possibile umano, che è il piú basso e infimo de l'intelletti umani; e nel mondo corporeo (nel quale l'amore depende da l'intellettuale) succede cosí dal primo e supremo cielo gradualmente fino alla materia prima; la quale, cosí come ognuno degli orbi celesti, per quello amore insaziabile che hanno a la bellezza divina, per piú participarla e fruirla si muove circularmente di continuo senza riposo, cosí la materia prima, con desiderio insaziabile di participare la bellezza divina con la recezione de le forme, si muove di continuo di forma in forma in moto di generazione e corruzione circulare senza mai cessare. Piú particularitá ti potrei dire di ciascuna di queste due oppinioni nel modo de la successione de l'essenzie e amori ne l'universo, ne le sue differenzie e ragioni che ognuno in favore de la sua oppinione e in disfavore de l'altra adduce: ma le lasso per non essere prolisso in cosa non necessaria al proposito; bastiti che ciascuna di queste due oppinioni ti mostrará la risposta di quello che dimandi, cioè a che modo l'amore depende dal mondo angelico, del quale nacque, nel mondo celeste e inferiore, che si fa comune a tutto l'universo creato.

SOFIA. Ho inteso la differenzia de la successione de l'impressione de la bellezza divina e de l'amor di quella ne' gradi intellettuali de l'universo, fra queste due oppinioni d'arabi: e mi par comprendere che la prima sia come l'impressione del sole

in un chiaro cristallino, e mediante quello in uno altro men chiaro, e cosí successivamente fino a l'intelletto umano, che è l'ultimo e men chiaro di tutti; e la seconda come l'impressione pur del sole immediatamente in molti specchi, l'uno men chiaro de l'altro gradualmente da la prima intelligenzia fino a l'intelletto umano: e a l'uno modo e a l'altro veggo che l'amor depende dal mondo angelico in tutto l'universo creato. Son interamente satisfatta di questa mia terza dimanda del dove l'amor nacque: e veramente conosco che 'l suo primo nascimento e principio nel mondo creato fu ne la prima intelligenzia, capo del mondo angelico (come hai detto). Parriame oramai tempo che dessi risposta a la quarta dimanda mia; che è, di chi l'amore nacque, e quali e quanti furono li suoi progenitori.

Filone. I poeti greci e latini che fra li dèi numerano l'amore, diversi di loro diversi progenitori gli attribuiscono: alcuni il chiamano Cupido, altri Amore; e de Cupidini ne pongono piú d'uno, ma il principale è quel fanciullo cieco, nudo, con ali, che porta arco e saette, [e che] dicono essere figlio di Marte e Venere, e altri il pongono nato di Venere senza padre.

Sofia. Che vogliono mostrare in questo?

Filone. Cupido dio d'amore è l'amor voluttuoso, delettabile e proprio libidinoso; e però fingono che la voluttá sia sua figlia: il quale si truova escessivo e ardente in quelli uomini, ne la nativitá de' quali Marte e Venere son piú potenti e fra sé comunicanti d'aspetto benivolo e coniunzione; però che Venere dá abundanzia d'umiditá naturale digesta e disposta a libidine, e Marte dá il caldo e ardente desiderio e incitazione, di sorte che l'uno dá il potere e l'altro il volere escessivi. Li poeti a Marte (datore del caldo) chiamano padre, perché è attivo, e a Venere dicono madre, perché l'umido è materiale e passivo. Quelli che dicono che è senza padre vogliono inferire che l'ardentissima libidine non ha ragione intellettuale, che è il padre e direttore de le volontarie passioni; ha solamente madre Venere, pianeta e dea de le dilettazioni libidinose. Altro Cupido dicono essere stato figliuolo di Mercurio e Diana, il quale dicono essere pennato, cioè alato, e per questo intendono la cupiditá de le

ricchezze e possessioni: ed è l'amor de l'utile, che fa gli uomini veloci e quasi volanti per l'acquisizione di quello; il quale è escessivo in quelli uomini, ne la nativitá de' quali Mercurio e la luna sono li piú possenti significatori, coniunti con buoni aspetti e in luoghi forti, però che Mercurio li fa solliciti e sottili negociatori e Diana, cioè la luna, gli abbonda de l'acquisizioni mondane: però li poeti a Mercurio, come attivo, chiamano padre de l'utile, e a Diana, per materiale e passiva, dicono madre.

SOFIA. De le tre spezie d'amore, delettabile utile e onesto, li poeti ne hanno finto due cupidini per dèi, l'uno per il delettabile l'altro per l'utile: ne hanno forse finto alcuno altro per dio de l'onesto?

FILONE. Non giá, ché Cupido vuol dire amore e desio acceso e inordinato senza moderazione; li quali escessi si truovano nel delettabile e utile ma non ne l'onesto, ché l'onesto dice moderazione e temperato ordine, perché l'onestá, sia quanto si voglia, non può essere stemperata né escessiva: ma parlando li poeti de la progenie de l'amore, qualche volta depinsero l'onesto e qualche volta tutti insieme.

SOFIA. Dimmi adunque quel che dicono de' progenitori de l'amore, come hai detto di Cupidine.

FILONE. Giá ero in via per dirtelo. Alcuni pongono l'amore figlio di Erebo e de la notte, anzi di molti suoi figliuoli (secondo giá ti ho detto parlando de la comunitá de l'amore) dicono che è suo primo genito.

SOFIA. Di qual parlano, e che ne significano per questi due parenti?

FILONE. Parlan de l'amore in comune, che è la prima fra tutte le passioni de l'anima, ed Erebo (come giá t'ho detto) fingono dio di tutte le passioni de l'anima e cosí de le potenzie de la materia; e per Erebo intendeno la inerenzia e potenzia de l'anima e de la materia a le cose buone e gattive. E perché la prima de le passioni de l'anima è l'amore, però lo fingono primogenito di Erebo e gli attribuiscono altri uniti figliuoli, che son tutte passioni conseguenti a l'amore (come t'ho giá distesamente dechiarato); e pongono la notte per madre de l'amore, per

mostrare come l'amore si genera di privazione e mancamento di bellezza con inerenzia a quella, ché la notte è privazione de la bella luce del dí: in questa tutte tre spezie d'amore concorrono in comune senza differenzia. Fingono un altro dio d'amore, figliuolo di Giove e di Venere magna, il quale dicono essere stato gemino.

SOFIA. Qual de le spezie d'amore è questo, e che dimostrano li parenti?

FILONE. In questo intendono de l'amor onesto e temperato circa ogni natura d'acquisto, sia di cosa corporea utile ovvero delettabile, ne li quali la moderazione e temperamento fa onesto l'amore, ovvero di cosa incorporea virtuosa e intellettuale, l'onestá de' quali consiste in che l'amore sia piú intenso e ardente che essere possa, e il stemperamento suo e disonestá non è altro che essere troppo remisso o lento. Gli dánno per padre Giove, il quale appresso i poeti è sommo Dio, però che 'l tale amore onesto è divino e il fine del suo desiderio è contemplare la bellezza del gran Giove; e giá t'ho detto che l'amato è padre de l'amore, e l'amante madre. Gli dánno per madre la magna Venere, che non è quella che dá i desidéri libidinosi, ma l'intelligenzia di quella la quale dá i desidéri onesti intellettuali e virtuosi, come madre desiderante la bellezza di Giove suo marito, padre de l'onesto amore. E (secondo gli astrologi) quando Giove e Venere con soave aspetto e coniunzione sono forti e significatori ne la nativitá d'alcuno, per essere pianeti benevoli e tutti due fortune, il fan benigno, fortunato e amatore d'ogni bene e virtú, e il dotano d'amore onesto e spirituale (secondo t'ho detto): però che ne le cose corporali Venere dá il desiderio e Giove il fa onesto, negl'intellettuali Giove dá il desiato e Venere il desiderio, l'uno come padre e l'altro come madre de l'amor onesto, che cosí come Venere con la coniunzione e virtú di Marte fa desidéri umani escessivi e libidinosi, cosí con la coniunzione e matrimonio di Giove il fa onesto e virtuoso.

SOFIA. Intendo a che modo l'amore onesto è figlio di Giove e Venere; dimmi perché il pongono gemino.

FILONE. Platone referisce un detto di Pausania nel *Convivio*, dicendo che l'amore è gemino perché in effetto sono dui l'amori, cosí come sono due le Veneri: però che ogni Venere è madre d'amore, onde essendo le Veneri due, bisogna che siano gli amori ancora due; e perché la prima è Venere magna, celeste e divina, il figlio suo è l'amore onesto, de l'altra, che è Venere inferiore libidinosa, è figlio l'amore brutto: e però l'amore è gemino, onesto e brutto.

SOFIA. Non è adunque questo amore gemino solamente onesto (come hai detto)?

FILONE. Questo ha gionto ne l'amore gemino Cupidine, figlio di Venere inferiore e di Marte, con l'amor figlio de la magna Venere e di Giove; ma noi seguitiamo coloro che pongono l'amore gemino altro che Cupidine, cioè quello figlio di Giove e de la magna Venere: e questo è l'onesto.

SOFIA. Come adunque l'onesto solamente è gemino?

FILONE. Fingono essere questo amor gemino, però che (come hai inteso) l'amore onesto è ne le cose corporali e ne le spirituali, ne l'uno per la moderazione del poco, ne l'altro per tutto il possibile accrescimento, e chi è onesto ne l'uno, è onesto ne l'altro, ché (come dice Aristotile) ogni sapiente è buono e ogni buono è sapiente: di maniera che è gemino insieme nel corporale e nel spirituale. Ancora, la geminazione conviene a l'amore amicabile e a l'amicizia onesta, perché sempre è reciproco: ché (come dice Tullio) l'amicizia è fra li virtuosi e per le cose virtuose, onde mutualmente gli amici s'amano per le virtú d'ognuno di loro: è gemino ancor in ciascuno degli amici e amanti, però che ognuno è se stesso e quello che ama, ché l'anima de l'anima de l'amante è il suo proprio amato.

SOFIA. Ho inteso li progenitori, che li poeti fingono d'Amore; vorria sapere quelli dei filosofi.

FILONE. Troviamo Platone, ancor lui favoleggiando, assegnare altri princípi a l'origine de l'amore. Dice nel *Convivio*, in nome d'Aristofane, che l'origine de l'amore fu in questo modo: che essendo nel principio degli uomini un altro terzo genere di uomini, cioè non solamente uomini e non solamente

donne, ma quello che chiamavano androgeno, il quale era maschio e femmina insieme, e cosí come l'uomo depende dal sole e la donna da la terra, cosí quello depende da la luna participante di sole e di terra, — era dunque quello androgeno grande forte e terribile, però che avea due corpi umani legati ne la parte del petto e due teste colligate nel collo, un viso a una parte de le spalle e l'altro a l'altra, quattro occhi e quattro orecchie e due lingue, e cosí i genitali doppi; avea quattro braccia con le mani e quattro gambe con li piedi, di maniera che veniva quasi a essere in forma circulare; si moveva velocissimamente, non solo a l'una e l'altra parte, ma ancora in moto circulare con quattro piedi e quattro mani con gran celeritá e veemenzia. Insuperbito de le forze sue, prese audacia di contendere con gli dèi e d'esserli contrario e molesto: onde Giove consigliandosi sopra ciò con gli altri dèi, poi diverse sentenzie, gli parve non doverli ruinare, perché mancando il genere umano non saria chi onorasse gli dèi, né manco gli parve di lasciarli in la sua arroganzia, perché tollerarla sarebbe vituperio a li divini; onde determinò che si dividessero, e mandò Apolline che gli dividesse per mezzo a lungo e ne facesse di uno due, perché potessino solamente andare dritti per una banda sopra due piedi, e saria doppio il numero de li divini cultori: ammonendoli che se piú peccassero contra gli dèi, che tornaria a dividere ogni mezzo in due, e restariano con uno occhio e una orecchia, mezza testa e viso, con una mano e un piè col quale camminariano saltando come li zoppi, e restarebbeno come gli uomini dipinti ne le colonne a mezzo viso. Il quale Apolline in questo modo li divise da la parte del petto e del ventre, e voltògli il viso a la parte tagliata, acciò che vedendo l'incisione si ricordassero del suo errore e ancora perché potessero meglio guardare la parte tagliata e offesa; sopra l'osso del petto misse cuoio, e pigliò tutte le bande tagliate del ventre e le raccolse insieme, [e] legolle in mezzo di quello, il quale ligame si chiama ombelico, circa del quale lasciò alcune rughe fatte da le cicatrici de l'incisione, acciò che vedendole l'uomo si ricordasse del peccato e de la pena. Vedendo ciascuno de li mezzi

mancare del suo resto, desiderando reintegrarse s'approssimava a l'altro suo mezzo, e abbracciandosi s'univano strettamente, e senza mangiare né bere si stavano cosí fin che perivano. Erano i genitali loro a la parte posteriore de le spalle, che prima era anteriore, onde gittando il sperma fuora cadeva in terra e generava mandragore. Vedendo adunque Giove che il genere umano totalmente periva, mandò Apolline che gli tornasse genitali a la parte anteriore del ventre, mediante li quali uniendosi generavano suo simile, [e] restando satisfatti cercavano le cose necessarie a la conservazione de la vita. Da questo tempo in qua fu generato l'amor fra gli uomini, reconciliatore e reintegratore de l'antica natura, e quello che torna a fare di due uno, remedio del peccato che fece quando de l'uno fu fatto due; è adunque l'amor in ciascuno degli uomini, maschio e femmina, però che ognuno di loro è mezzo uomo e non uomo intero, onde ogni mezzo desia la reintegrazione sua con l'altro mezzo. Nacque adunque, secondo questa favola, l'amore umano de la divisione de l'uomo, e li suoi progenitori furono li dui sui mezzi, il maschio e la femmina, a fine di loro reintegrazione.

SOFIA. La favola è bella e ornata; e non è da credere che non significhi qualche bella filosofia, massimamente essendo composta da Platone nel suo *Simposio* a nome di Aristofane. Dimmi adunque, o Filone, qualche cosa del significato.

FILONE. La favola è tradutta da autore piú antico de li greci, cioè da la sacra istoria di Moise de la creazione de li primi parenti umani Adam ed Eva.

SOFIA. Non ho mai inteso che Moises abbi favoleggiato questa cosa.

FILONE. Non l'ha giá favoleggiata con questa particularitá e chiarezza, ma ha posta la sustanzia de la favola sotto brevitá; e Platone la prese da lui e l'ampliò e ornò secondo l'oratoria grecale, facendo in questo una mescolanza inordinata de le cose ebraiche.

SOFIA. A che modo?

FILONE. Nel dí sesto de la creazione de l'universo fu la creazione de l'uomo, l'ultima di tutte le sue parti, de la quale

dice queste parole: « Creò Dio Adam (cioè l'uomo) in sua forma; in forma di Dio creò esso, maschio e femmina creò essi. E benedisse essi Dio, e gli disse: — Fruttificate, multiplicate, ed empite la terra e dominatela ». — E di poi narra la finizione de l'universo in fine del sesto dí e la quiete nel sabbato, settimo dí, e la benedizione di quello. E di poi dice a che modo il mondo principiò a germinare le sue piante, per l'ascensione de li vapori de la terra e la generazione de le pioggie. E dice come « Dio creò l'uomo de la polvere de la terra, e aspirò ne le sue nari spirito di vita, e fu uomo per anima vivente ». E che, piantando Dio uno orto di delizie di tutti li belli arbori e gustevoli con l'arbore de la vita e l'arbore di conoscere bene e male, misse l'uomo in quello orto per lavorarlo e guardarlo, comandògli che mangiasse d'ogni arbore, escetto che de l'arbor di conoscere bene e male non ne mangiasse, perché nel dí che ne mangiasse morrebbe. Continua il testo: « Dice Dio: — Non è buono essere l'uomo solo; facciamoli aiutorio di fronte di lui. — E avendo Dio creato ogni animale del campo e ogni uccello del cielo, gli portò a l'uomo per vedere quale chiamaria per sé; il quale a ciascuno chiamò il suo nome, e per sé l'uomo non trovò aita in fronte di lui. Onde Dio il fece dormire: e pigliò una de le sue parti, e in luogo di quella gli supplí carne, e fabbricò, di quella parte che pigliò de l'uomo, la donna; e presentolla a l'uomo. E disse l'uomo: — Questa in questa volta è osso di mie ossa e carne di mia carne; questa si chiamerá [virago], ché per mogliera da l'uomo fu pigliata. — Pertanto lascia l'uomo padre e madre, e si congiunge con sua mogliere, e sono per carne una ». Continua narrando l'inganno del serpente, e il peccato di Adam ed Eva per mangiare de l'arbore proibito di conoscere bene e male, e le pene; e di poi dice che Adam conobbe Eva sua moglie, e generò Caim e poi Abel; e narra come Caim ammazzò Abel e fu maledetto in esilio per lui, e numera la generazione di Caim; e poi dice queste parole: « Questo è il libro de la generazione di Adam; nel dí che Dio creò l'uomo, in somiglianza di Dio fece esso; maschio e femmina gli creò, e gli benedisse, e chiamò il nome loro Adam (cioè uomo) nel dí che furono creati ».

Sofia. Che vuoi inferire per questa sacra narrazione de la creazione de l'uomo?

Filone. Ti déi accorgere che questa sacra istoria si contradice, che prima dice che Dio creò Adam nel dí sesto, maschio e femmina, di poi dice Dio che Adam non stava bene solo, e « facciàngli adiutorio in fronte di lui »; cioè creare la femmina sua, la quale dice che fece, dormendo lui, d'uno de' suoi lati: non era adunque fatta nel principio, come avea detto. Ancora nel fine, volendo narrare la progenie di Adam, dice (come hai veduto) che Dio gli creò in somiglianza di Dio, maschio e femmina creò quegli, e chiamò il nome loro Adam nel dí che furono creati: adunque pare che nel principio de la creazione sua di continente fussero maschio e femmina, e non di poi per sottrazione del lato o costa, come ha detto. Ancora, in ciascuno di questi testi pare contradizione manifesta di sé a se stesso: prima dice che Dio creò Adam in sua immagine, maschio e femmina creò essi, e gli benedisse, *et cetera*; Adam è nome del primo uomo maschio, e la femmina si chiamava Eva, poi che fu fatta; di poi creando Dio Adam, e non Eva, solamente maschio creò, e non femmina e maschio, come dice. E ancora è piú strano ciò che dice ne l'ultimo: « Queste sono le generazioni di Adam: nel dí che Dio gli creò, maschio e femmina creò essi, e chiamò il nome loro Adam nel dí che furono creati »; mira che dice che, creando Dio Adam, fece maschio e femmina, e dice che chiamò il nome di tutti due Adam, nel dí che furono creati, e di Eva non fa menzione, che è il nome de la femmina di Adam: avendo narrato giá innanzi che, di poi essendo solo Adam senza femmina, Dio la creò del suo lato e costa, e chiamolla Eva. Non ti paiano, o Sofia, queste grandi contradizioni ne li sacri testi mosaici?

Sofia. Grandi veramente mi paiano; e non è da credere che 'l santo Moise si contradica cosí manifestamente che par che egli procuri contradirsi. Onde è da credere che vogli inferire qualche occulto misterio sotto la manifesta contradizione.

Filone. Bene giudichi: e in effetto egli vuole che sentiamo che si contradice, e che cerchiamo la cagione intenta.

SOFIA. Che vuole significare?

FILONE. I comentari ordinari litteralmente s'affaticano in concordare questo testo, dicendo che prima parlò de la creazione di tutti due in somma, di poi dice il modo per estenso, come la donna fu fatta dal lato de l'uomo: ma veramente questo non satisfá, però che da principio vuole inferire contradizione in quello universale, ché non dice che prima creò Adam ed Eva, ma Adam solo maschio e femmina (e cosí il conferma ne l'ultimo: « e chiamò il nome di tutti due Adam, nel primo dí che gli creò »), e non fa memoria di Eva in questa universalitá, escetto poi ne la divisione de le costelle; onde la contradizione resta in tutta la sua difficultá.

SOFIA. Che intendi adunque significare per questa opposizione de vocabuli?

FILONE. Vuol dire che Adam, cioè l'uomo primo, il qual Dio creò nel dí sesto de la creazione, essendo un supposto umano conteneva in sé maschio e femmina senza divisione; e però dice che « Dio creò Adam ad immagine di Dio, maschio e femmina creò quelli »: una volta il chiama in singulare (Adam, uno uomo), l'altra volta il chiama in plurale (« maschio e femmina creò quelli »), per denotare che, sendo un supposto, conteneva maschio e femmina insieme. Però comentano qui li comentari ebraici antichi in lingua caldea, dicendo: « Adam di due persone fu creato, d'una parte maschio, da l'altra femmina »; e questo dichiara ne l'ultimo il testo, dicendo che Dio creò Adam maschio e femmina, e chiamò il nome loro Adam, che dichiarò solo Adam contenere tutti due, e che prima un supposto fatto d'ambidue si chiamava Adam, però che non si chiamò mai la femmina Eva, fin che non fu divisa dal suo maschio Adam; dal quale pigliarono Platone e li greci quello androgeno antico, mezzo maschio e mezzo femmina. Di poi dice Dio: « Non è buono che l'uomo sia solo; facciànli aiutorio in fronte di lui »; cioè che non pareva che stessi bene Adam maschio e femmina in un corpo solo, colligato di spalle con contra viso, ché era meglio che la femmina fusse divisa, e che venisse in fronte a lui viso a viso, per poterli essere aiutorio. E per fare esperi-

mento di lui, gli portò gli animali terrestri, per vedere se si contentaria con alcuna de le femmine degli animali per sua compagnia; ed egli pose il nome a ciascuno degli animali secondo le sue proprie nature, e non trovò alcuno suffiziente per esserli aiutorio e consorte. Onde [Dio] l'addormentò, e pigliò uno de li suoi lati (il quale in ebraico è vocabulo equivoco a 'costella', ma qui e in altre parti ancora sta per 'lato'), cioè il lato o persona femminile, che era dietro a le spalle di Adam, e la divise da esso Adam, e supplí di carne la vacuitá del luogo diviso, e quel lato fece donna separata; la quale si chiama Eva poi che fu divisa, e non prima, ché allora era lato e parte di Adam. E fatta lei, Dio la presentò ad esso Adam risvegliato dal sonno, ed egli disse: « Questa in questa volta è osso di mie ossa e carne de mia carne; questa si chiamerá virago, perché da l'uomo fu pigliata ». E continua dicendo: « però lascerá l'uomo il padre e [la] madre, e si colligará con sua mogliera, e sará per carne una: cioè che, per essere divisi da un medesimo individuo, l'uomo e la donna si tornano a reintegrare nel matrimonio e coito in uno medesimo supposto carnale e individuale. Di qui pigliò Platone la divisione de l'androgeno in dui mezzi separati, maschio e femmina, e il nascimento de l'amore, che è l'inclinazione che resta a ciascuno de li due mezzi a reintegrarsi col suo resto ed essere per carne una. Questa differenzia troverai fra l'uno e l'altro, che Moise pone la divisione per meglio (però che dice: « Non è buono che l'uomo sia solo; facciànli aiutorio in fronte di lui »), e di poi de la divisione narra il primo peccato di Adam ed Eva per mangiare de l'arbore proibito di saper bene e male, per il quale a ciascuno fu data pena propria; ma Platone dice che prima l'uomo peccò, essendo congiunto di maschio e femmina, e in pena del peccato fu diviso in dui mezzi (secondo hai inteso).

SOFIA. Mi piace vedere che Platone abbi bevuto de l'acqua del sacro fonte. Ma onde viene questa diversitá, che egli pone l'incisione de l'uomo per il peccato precedente a quella, contra l'istoria sacra che pone l'incisione per bene e aiutorio de l'uomo, e il peccato succedente?

FILONE. Non è tanta la differenzia come pare, se bene considerarai; e Platone in questo piú presto vuole essere dichiaratore de la sacra istoria, che contradittore.

SOFIA. A che modo?

FILONE. In effetto il peccato è quello che incide l'uomo e causa in lui divisione, cosí come la giusta drittezza il fa uno e conserva la sua unione; e ancora possiamo dire con veritá che essere l'uomo diviso il fa peccare, ché in quanto è unito non ha inclinazione a peccare, né a divertirsi da la sua unione; di modo che, per essere il peccato e la divisione de l'uomo quasi una medesima cosa (o due inseparabili e convertibili), si può dire che da la divisione viene il peccato (come dice la sacra Scrittura) e dal peccato la divisione (come dice Platone).

SOFIA. Vorrei che mi spianassi piú la ragione di questa conformitá.

FILONE. Dirotti prima come s'intende l'istoria ebrea, e di poi la fabula platonica. Prima, essendo creato l'uomo maschio congiunto con femmina (come t'ho detto), non era modo di peccare, però che 'l serpente non poteva ingannare la donna essendo congiunta con l'uomo, come fece poi separata da lui, e per ingannare tutti due congiunti insieme le sue forze e la sagacitá non erano sufficienti. Ma essendo giá divisi l'uomo e la donna per l'incisione divina a fine di bene, cioè perché potessero aiutarsi l'uno nel fronte de l'altro nel coito per la generazione, primo intento del creatore, — da questa divisione seguitò l'abilitá del peccare, perché il serpente ha possuto ingannare la donna divisa da l'uomo nel mangiare de l'arbore proibito del conoscere bene e male; e la donna ne fece anco mangiare a l'uomo insieme, e cosí furono compresi nel peccato e ne la pena. Però vedrai che prima narra la creazione del paradiso terrestre, e che Adam, cosí unito di maschio e femmina, fu posto in quello per lavorarlo e guardarlo, e il comandamento fatto al medesimo Adam congiunto, di non mangiare de l'arbore del conoscere bene e male; e incontinente narra l'incisione di Adam in maschio e femmina divisi, e, fatta la divisione, pone di subito l'inganno del serpente e il peccato

di Adam ed Eva e loro pena: sí che per il modo de l'istoria ebraica era bisogno la divisione precedesse al peccato. Ma la favola platonica, se bene è pigliata da l'ebraica e una con quella, è d'altra foggia: però che ella fa il peccato ne l'uomo congiunto, per voler combattere con gli Dei, onde per pena de la sua arroganzia fu inciso e diviso in due, maschio e femmina; e l'accomodazione de' genitali pone per remedio del lor perire (come hai inteso). E quando conoscessi, o Sofia, il significato allegorico de l'una e l'altra narrazione, vedresti che, se bene li modi son diversi, l'intenzione è una medesima.

SOFIA. Non solamente la favola platonica mostra essere fatta per qualche sapiente significazione, ma ancora l'istoria ebraica in questa prima unione e poi divisione de l'uomo denota voler significare de la natura de l'uomo altro che il litterale de l'istoria: ché non credo giá che l'uomo e la donna in alcun tempo fussero altrimenti che in due corpi divisi, come sono al presente. Pregoti, Filone, che mi dica il significato de l'una e de l'altra.

FILONE. Il primo intento de l'istoria ebraica è mostrare che, quando l'uomo fu creato nel stato de la beatitudine e posto nel paradiso terrestre, se bene era maschio e femmina (però che la spezie umana si salva non in un supposto ma in due, cioè maschio e femmina; ambidue insieme fanno un uomo individuale, con la spezie ed essenzia umana intera), niente di manco questi due suppositi e parti di uomo in quello stato beato erano colligati in le spalle per contra viso: cioè che la conferenzia loro non era inclinata a coito né a generazione, né il viso de l'uno si drizzava in fronte a l'altro viso, come suole per tale effetto; anzi, come alienati da tale inclinazione, dice l'unione loro essere per contra viso, non che fussero uniti corporalmente, ma uniti in essenzia umana e inclinazione mentale, cioè tutti due a la beata contemplazione divina, e non l'uno a l'altro per diletto e coito carnale, ma perché meglio l'uno a l'altro si potessi aiutare. La donna, ingannata dal serpente, causò il peccato del marito e suo, e mangiorono de l'arbore proibito del conoscere bene e male, che è la dilettazione carnale, che è buona in apparenzia nel principio e ne l'esistenzia in fine è gattiva, però

che diverte l'uomo da la vita eterna e lo fa mortale: e però dice il testo che, come peccorono, conobbero che erano nudi, e cercorono coprire le membra de la generazione con le foglie, parendogli vergognose, perché quelle li devertivano da la spirituale inclinazione ne la quale prima si felicitavano. In pena del peccato furono gittati del paradiso terrestre, nel quale consisteva la dilettazione spirituale, e furono eletti a lavorar la terra con affanni, perché tutte le corporali dilettazioni sono affannose, dandogli cura de la generazione e procreazione de' figli, remedio de la sua mortalitá; onde non si scrisse mai la generazione di Adam ed Eva fin che non furono fuora del paradiso, ché incontinente dice: « Conobbe Adam sua mogliere, e concepé Caim suo figlio », *et cetera*. Questo è il primo intento mosaico ne l'unione e separazione umana nel lor peccato originale, avendo Dio dato la potenzia de la divisione per potersi inclinare viso a viso a la coppula carnale facilmente, divertendosi l'inclinazione de le cose spirituali a le corporali.

SOFIA. Questa allegoria mi consonaria: se non che, mi pare strano che Dio facesse l'uomo e la donna non per generare, e che 'l peccato sia causa de la generazione, la qual è cosí necessaria per la conservazione perpetua de la spezie umana.

FILONE. Dio fece l'uomo e la donna in forma che possevano generare: ma il proprio fine de l'uomo non è il generare, ma felicitarsi ne la contemplazione divina e nel paradiso di Dio, il che facendo restavano immortali e non bisognavano di generazione, perché in loro si salvava l'essenzia e spezie umana perpetuamente, e a l'immortali non bisogna generazione di figliuoli di sua spezie (vedi gli angeli, li pianeti, stelle e cieli che non generano figliuoli di loro spezie). La generazione (come dice Aristotile) fu per remedio de la mortalitá: e però l'uomo, in quanto fu immortale, non generò; quando giá per il peccato fu fatto mortale, si soccorse con la generazione del simile, a la quale Dio li diede potenzia, accioché a un modo o a un altro non perisca l'umana spezie.

SOFIA. Questo primo significato allegorico mi piace, e m'incita a desiare il secondo, che giá segnasti; dimmelo adunque.

FILONE. Il primo uomo, e ogni altro uomo di quanti ne vedi, è fatto, come dice la Scrittura, a immagine e similitudine di Dio, maschio e femmina.

SOFIA. Come ogni uomo? ogni maschio, ovvero ogni femmina?

FILONE. Ogni maschio ovvero ogni femmina.

SOFIA. Come può stare che sola la femmina sia maschio e femmina insieme?

FILONE. Ciascuno di loro ha parte masculina perfetta e attiva, cioè l'intelletto, e parte femminina imperfetta e passiva, cioè il corpo e la materia: onde è immagine divina impressa in materia, però che la forma, che è il maschio, è l'intelletto, e il formato, che è la femmina, è il corpo. Erano adunque in principio queste due parti, masculina e femminina, ne l'uomo perfetto; le quali Dio fece unite con perfetta unione, talmente che 'l corporeo sensuale femminino era obediente e seguace de l'intelletto e ragione masculina: onde ne l'uomo non era diversitá alcuna, e la vita del tutto era intellettuale. Fu posto nel paradiso terrestre, nel quale erano tutti li belli arbori e saporiti, e quello de la vita piú eccellente fra loro: come nel sapiente intelletto, il quale era quello di Adam, e in ogni altro sí perfetto sono tutte le eterne cognizioni, e la divina sopra tutte, in la sua pura vita. Comandò Dio a Adam che mangiasse di tutti questi arbori del paradiso e di quello de la vita, però che gli causaria vita eterna, ché l'intelletto per cognizioni eterne, massimamente divine, si fa immortale ed eterno e riesce in la sua propria felicitá; ma che de l'arbore di conoscere bene e male non mangiasse, perché il farebbe mortale: cioè che non divertisse l'intelletto agli atti de la sensualitá a esercizio corporeo, come sono le dilettazioni sensuali e acquisto di cose utili, le quali sono buone in apparenzia e gattive in esistenzia, e ancora si chiamano arbori di conoscere bene e male perché nel conoscimento loro non cade dire vero o falso, come nelle cose intellettuali ed eterne, ma solamente cade dire buono o gattivo e secondo s'accomodano a l'appetito de l'uomo; ché, dire che 'l sole è maggiore de la terra, non

si responderá che gli è buono o gattivo, ma che gli è vero o falso: ma acquistare le ricchezze non dirai vero o falso, ma dirai buono o gattivo. E seguire queste cognizioni corporee, che diverteno l'intelletto da quelle ne [le] quali consiste la sua propria felicitá, è l'arbore di conoscere bene e male, che fu proibito a Adam, però che questo solo il posseva far mortale: ché, sí come le cose divine vere ed eterne fanno l'intelletto divino vero ed eterno come loro, cosí le cose sensuali corporali e corruttibili il fanno materiale e corruttibile come loro. Pur, preconoscendo la divinitá che questa via d'unione de le due parti de l'uomo, e de l'obedienzia de la corporea femminina a l'intellettuale masculina, se bene felicitava l'uomo e faceva immortale l'essenzia sua, che è sua anima intellettiva, faceva piú presto corrompere la parte sua corporea e femminina, cosí ne l'individuo (però che quando l'intelletto s'infiamma ne la cognizione e amore de le cose eterne e divine, abbandona la cura del corpo e lasciala anzi tempo perire) come ancora ne la successione de la spezie umana (perché quelli che sono ardenti a le contemplazioni intellettuali sprezzano gli amori corporei e fuggono il lascivo atto de la generazione, onde questa intellettual perfezione causaria perdizione de la spezie umana); — pertanto Dio deliberò porre qualche divisione temperata fra la parte femminina sensuale e la parte masculina intellettuale, tirando la sensualitá l'intelletto ad alcuni desidéri e atti corporei necessari per la sostentazione corporea individuale e per la successione de la spezie. Questo è ciò che significa il testo quando dice: « Non è buono essere l'uomo solo; facciàngli aiutorio in fronte (o ver contra) di lui »; cioè che la parte sensuale femminina non sia talmente seguace de l'intellettuale, che non gli facci qualche resistenzia, attraendolo a le cose corporee alquanto per l'aita de l'essere individuale de la spezie. Onde mostrandoli tutti gli animali, e conoscendo in tutti come ognuno s'inclinava a la sostentazione corporea e a la generazione del simile, l'uomo principiò a trovarsi defettuoso per non aver ancor lui simil causa e inclinazione a la parte femminina corporale, e desiderò in questo imitar quelli. Allora (secondo dice il testo), permet-

tendo Dio che sonno pigliassi Adam dormendo, lui divise la parte femminina da la masculina, la quale egli di lí innanzi riconobbe per mogliere separata da lui stesso: cioè che, venendoli sonno non solito, che è privazione e ozio di quella vigilia intellettuale prima e di quella ardente contemplazione, l'intelletto principiò inclinarsi alla parte corporea, come marito a mogliere, e aver cura temperata de la sostentazione di quella, come di parte sua propria, e de la successione del simile per sostentazione de la spezie. Tanto che la divisione fra il mezzo masculino e femminino per buon fine e necessario fu fatta, e ne seguí la resistenzia de la materia femminina e l'inclinazione de l'intelletto masculino a quella, con temperata sufficienzia de la necessitá corporea; né piú fu moderata per la ragione, come era giusto e intenzione del creatore: anzi, escedendo la divisione de l'intelletto a la materia e la sommersione sua ne la sensualitá, successe il peccato umano. Questo è quello che denota l'istoria, quando dice che 'l serpente ingannò la donna dicendoli che mangiasse de l'arbore proibito di conoscere bene e male, perché quando ne mangiassero s'apririano gli occhi loro e sarebbero come dèi, che conoscono bene e male; la qual donna vedendo l'arbore buono per mangiare, bello e dilettevole e di desiderabile intelligenzia, mangiò del frutto e fecene seco al marito mangiare: « e s'aprirono gli occhi loro, e conobbero che erano nudi, e cucirono insieme de le foglie del fico e ne fecero cinture ». Il serpente è l'appetito carnale, che incita e inganna prima la parte corporea femminina, quando la truova alquanto divisa da l'intelletto suo marito e resistente a le strette leggi di quello, perché s'infanghi ne le dilettazioni carnali e offuschi con l'acquisto de le superchie ricchezze, che è l'arbore di conoscere bene e male, per le due ragioni ch'io ti ho detto: mostrandoli che per questo se gli aprivano gli occhi, cioè che conosceranno molte cose di simil natura, che innanzi non conoscevano, cioè molte astuzie e cognizioni pertinenti a la lascivia o avarizia, di che innanzi erano privati; e dice che saranno simili in questo a li dèi, cioè ne l'opulenta generazione, ché cosí come Dio, l'intelligenzie e li cieli son cause produttive de le creature inferiori loro, cosí l'uomo

mediante le meditazioni continue carnali verria a generare molta prole. La parte corporea femminina non solamente in questo non si lasciò regulare, come era giusto, dal suo intellettuale marito, anzi il retirò a la summersione de le cose corporee, mangiando seco del frutto de l'arbore proibito: e di continente se gli aprirono gli occhi, non l'intellettuali, ché quelli piú presto si chiusero, ma quelli de la fantasia corporale circa degli atti carnali lascivi: onde conobbero essere nudi, cioè la inobedienzia degli atti carnali a l'intelletto, e però procurorono coprire gl'instrumenti genitali, come vergognosi e ribelli de la ragione e sapienzia. Dice che incontinente odirono la voce di Dio e s'ascosero: cioè che, riconoscendo le cose divine che avevano lasciate, si vergognorono. Dietro al peccato succede la pena: e la sacra istoria narra separatamente la punizione del serpente, quella de la donna e quella de l'uomo. Maladice il serpente piú che ogn'altro animale, e il fa andare sopra il petto e mangiare polvere in tutta la vita sua, mettendo odio fra la donna e sua progenie e fra il serpente e sua progenie, talmente che l'uomo al serpente fracassasse la testa ed egli a l'uomo il calcagno: cioè che l'appetito carnale de l'uomo è piú sfrenato che d'alcun altro animale; e va col petto per terra, cioè che fa inchinar il cuore a le cose terrestri e fuggire da le celesti; e tutta sua vita mangia de la polvere, però che si nutrisce de le cose piú basse e vili che sieno; e l'odio è perché l'appetito carnale macula la parte corporea e la guasta con li escessi, donde derivano molti defetti corporei e malattie e ancor morti; ancora, da questo resta disfatto l'appetito carnale, il quale s'addebilisce e perde per istemperamento de la complessione e malattia del corpo. La donna puní con moltitudine di doglie e concezione, e nel parturire con doglia i figli e avere desio al marito, avendo lui possanza sopra di lei: cioè che la vita lasciva causa al corpo doglie, e ogni diletto suo è doloroso, e tutte le sue progenie e successi sono fatigosi e fastidiosi; niente di manco, amando lei la parte intellettuale come marito, gli resta possanza sopra di lei per ordinarla e temperarla negli atti corporei. A l'uomo (perché udí le parole de la donna e mangiò de l'arbore proi-

bitivo) disse che maladetta saria la terra per lui, e con tristizia e affanno la maneggiaria tutta la vita sua, e spine germinaria per lui, e mangiaria de l'erba del campo, e con sudore de le nari sue mangiaria pane, fin che tornasse a la terra di che fu pigliato, perché lui era polvere e in polvere tornarebbe: cioè che le cose terrestre sariano maledette e nocive a l'intelletto, e li sarebbero dolorosi cibi e tristi, come quelli che participano mortalitá a l'immortale; e il successo de li suoi atti terrestri saria affannoso e pongitivo come le spine; il cibo suo saria erba del campo, che è cibo degli animali irrazionali, però che egli come loro aveva posta la sua vita ne la sensualitá sola; e se volesse mangiar pane, che saria con sudore de le nari, zappando e faticando: cioè che, se volesse mangiare cibo umano, non bestiale, e fare atti umani, gli sarebbero difficili per l'abito contrario che aveva giá pigliato ne la bestiale sensualitá. Diceli che tutti questi danni li succederiano del peccato, fin che torni a la terra de la quale fu cavato: di tutte le [cose] terrestri mortali essendo fra tutti loro per grazia di Dio fatto immortale, egli volse in ogni modo essere polvere terrestre, infangandosi ne li peccati corporei; questa fu causa d'avere a ritornare in polvere come era nel principio, eguale ne la mortalitá a li terrestri animali. Di continente il testo dice che Adam chiamò sua mogliere Eva, cioè animale loquace e femmina, perché fu madre d'ogni animale: cioè che chiamò a la parte corporea nome eguale agli altri bruti animali, perché lei fu causa di produrre ogni bruttezza bestiale ne l'uomo; e denota che Dio, mediante l'intelletto loro (che di contemplativo era venuto attivo e basso ad intendere circa il corpo), gli principiò a mostrare l'arti, facendo vestimenti di cuoio per coprirsi, e mandollo fuori del paradiso per servire la terra, cioè levato da la contemplazione per attendere al terrestre, lasciandoli pure possibilitá di possere tornare a mangiare de l'arbore de la vita e vivere in eterno. Per il quale effetto dice che « Dio collocò ne l'oriente del paradiso li cherubini e il lampo de la spada revolgente, per potere guardare la via de l'arbore de la vita »: li cherubini significano li due intelletti angelici depositati negli uomini, cioè possibile e agente, e

la spada revolgente, che dá il lampo, è la fantasia umana che si rivolge dal corporale a cercare il lampeggiare spirituale; acciò che per quella via potessi, uscendo del fango, guardare e seguitare la via de l'arbore de la vita e vivere eterno intellettualmente. Pure Adam, bandeggiato del paradiso con la sentenzia de la mortalitá, procurò la successione e conservazione de la spezie ne la generazione del simile: ma trovandosi lui allora peccatore, il primo figlio suo fu Caino peccatore ammazzatore del fratello, e il secondo Abel, che vuol dire niente, ché cosí lui resto per niente, perché morí per successione. Ma di poi che si raffreddò giá del peccato essendo d'anni cento trenta, ritornando alquanto ne l'umano intellettuale simile a la divinitá, generò il terzo figlio a sua simiglianza intellettuale, il quale si chiamò Seth, che vuol dire posizione; dicendo: « Perché Dio m'ha posto altra generazione, in luogo di Abel morto per Caim ». Da questo Seth successe generazione umana e virtuosa, secondo narrano le scritture, e da lui si principiò a convocare il nome di Dio: cioè che l'uomo peccatore fa le generazioni e atti suoi primi gattivi, come Caim, che significa abito gattivo; e quando s'allenta piú dal peccato, li fa inutili come Abel, che vuol dire nulla; ma quando giá ritorna in vita intellettuale e in conoscere il nome di Dio, le successioni sue sono virtuose e perpetue come quella di Seth. Questa, o Sofia, è la sapienzia allegorica che significa la vera istoria mosaica de l'unione de l'uomo maschio e femmina, la sua collocazione nel paradiso, il suo comandamento, la sua divisione in due, il loro peccato per l'inganno del serpente, le pene di tutti tre, la possibilitá del remedio, le generazioni gattive imperfette e perfette che da loro due successero: le quali cose, intervenute in effetto corporalmente al primo uomo, denotano (secondo l'allegorico) le vite e successi di ciascuno degli uomini, qual sia il fine loro beato, ciò che richiede la necessitá de l'umanitá, e il successo de l'escessivo peccato, e la pena de l'accidente di quello, con l'ultima possibilitá del remedio; se ben l'intenderai, in uno specchio vedrai la vita di tutti gli uomini, il loro bene e male, conoscerai la via che si debbe fuggire, e quella che si debbe seguire per venire a eterna beatitudine senza mai morire.

Sofia. Ti ringrazio, e ben mi vorrei far cauta e saggia in questa dichiarazione de la sacra istoria; ma non per questo voglio che venga in oblivione l'allegoria proporzionata a la favola de l'androgeno di Platone, nata da questa.

Filone. Intesa l'intenzione allegorica de la mosaica narrazione de la prima generazione de l'uomo, facil cosa sará vedere l'intento de la favola platonica. Dice che gli uomini prima erano doppi, mezzi maschi e mezzi femmine, uniti in uno corpo: cioè la parte intellettuale e corporea sensualitá erano unite ne l'uomo secondo la prima intenzione di sua creazione, talmente che la parte corporea femmina s'acquetava in tutto a l'intellettuale masculina, senza divisione o resistenzia alcuna. E dice che la natura masculina viene dal sole e la femminina da la terra e l'intero androgeno, composto d'ambodue, da la luna: però che (come t'ho detto) il sole è simulacro de l'intelletto e la terra de la parte corporea e la luna è simulacro de l'anima, che contiene l'intellettuale e corporale insieme, che è tutta l'essenzia umana, cosí come la luna contiene la luce participata dal sole e materia grossa simile a la terrestre, secondo tiene Aristotile. Dice [che], essendo le forze de l'androgeno escessive, venne a combattere contra gli dèi: cioè che, essendo tutto ritratto a la parte intellettuale e a la vita contemplativa senza resistenzia né impedimento alcuno de la parte corporea, veniva quasi a essere eguale agli angeli e ad equipararsi a l'intelligenzie separate (come dice David de la creazione de l'uomo: « Diminuisti lui poco manco dagli angeli »; Moises, in nome di Dio, dice: « L'uomo era come uno di noi », cioè innanti che peccasse). Per il che Iuppiter consultando del remedio, il fece dividere in due mezzi, maschio e femmina; e non sono li due mezzi intelletto infuso e ingegno (come alcuni immaginano), ma la parte intellettuale masculina e la corporea femminina, che fanno intero uomo: però che, essendo l'uomo tutto speculativo, veniva ad essere del genere degli angeli e spirituali, fuore de l'intenzione del creatore, che era che fusse uomo con alternato intelletto e corpo; il quale convertendosi tutto in angelico corrompeva la composizione umana e la conservazione individuale e la successione

specifica; e questa è la sua pugna contra gli dèi, che dice Platone. Onde li fece dividere, cioè fece che 'l corpo fece resistenza alquanto a l'intelletto, e che l'intelletto s'inclinò a le cure necessarie del corpo e sue naturalitá, perché la vita fusse piú presto umana che angelica. Dice che da questa divisione nacque l'amore, però che ogni mezzo desia e ama la reintegrazione del suo mezzo restante: cioè che in effetto l'intelletto non averia mai cura del corpo, se non fusse per l'amore che ha al suo consorte [e] mezzo corporeo femminino, né il corpo si governaria per l'intelletto, se non per l'amore e affezione che ha al suo consorte e mezzo masculino. E in quello che dice, — [che], uniendosi l'un mezzo con l'altro, per l'amore non cercavano le cose necessarie per il sostenimento loro e perivano, onde per remedio Iuppiter li fece tornare li genitali de l'uno verso de l'altro, e, satisfatti per il coito e generazione del simile, si reintegrò la loro divisione, — significa che il fine de la loro divisione de la parte intellettiva e corporea fu perché, pigliando satisfazione de li diletti corporei, si sostentassero ne l'individuo e generassero il simile per la perpetua conservazione de la spezie. Admonisce poi che non si debba peccare, perché ogni mezzo de l'uomo verria a dividersi e restaria ciascuno quarto de l'uomo: intende che, se la parte dell'intelletto non è unita ma divisa con imperfette cognizioni e consigli, resta imperfetta e debile di natura, però che l'unitá è quella che la fa vigorosa e perfetta e la divisione gli lieva la perfezione e il vigore; e cosí la corporea quando è unita in cercare il necessario è perfetta, e quando è divisa in acquisizione de le cose superflue e insaziabili, di quelle resta imperfetta e fragile: in modo che con la tale divisione di ciascuna de le parti l'uomo viene a mancare, non solamente di quella prima unione e intellettuale de l'androgeno, ma ancora di quello essere mezzo, secondo si richiede ne la vita umana; ma resta mezzo di mezzo, seguendo la vita lasciva e peccatoria. Questo è quello che significa la favola platonica allegoricamente: e l'altre particularitá, che scrive nel modo del dividere e del consultare e simili, sono ornamenti de la favola per farla piú bella e verisimile.

Sofia. Mi piace ancora questa allegoria accomodata a la favola platonica de l'androgeno: ma vorria che, trovando alcuno proposito, mi dicessi, o Filone, il construtto di quella nel nostro proposito del nascimento de l'amore.

Filone. Quel construtto che caviamo di questa allegoria, per il nostro proposito del nascimento de l'amore, è che tutti gli amori e desidéri umani nascono da la coalternata divisione de l'intelletto e corpo umano: però che l'intelletto inclinato al corpo suo (come il maschio a la femmina) desia e ama le cose pertinenti a quello, e se sono necessarie e moderate sono desidéri e amori onesti per la loro moderazione e temperamento, e se sono superflui sono lascivi e disoneste inclinazioni e atti peccatòri; ancora il corpo amando l'intelletto (come donna il marito maschio) si solleva in desiare le perfezioni di quello, sollecitando con li sentimenti, con gli occhi, con le orecchie e col senso, fantasia e memoria, d'acquistare il necessario per le rette cognizioni ed eterni abiti intellettuali, con che si felicita l'intelletto umano: e questi sono desidéri e amori assolutamente onesti, e quanto piú ardenti tanto piú laudabili e perfetti. Sí che in ciò ne ha mostrato Platone il nascimento de l'amore e di tutti gli amori umani, solamente de li quali fa progenitori la parte intellettuale come padre e la parte corporea come madre: e il primo amore de l'uomo è questo mutuo individuale fra l'una parte e l'altra, come l'amore che è fra [il] maschio e la femmina. Di poi questo primogenito amore, nascono da questi due parenti tutti i desidéri e amori umani a tutte le cose, li quali s'includeno in tre spezie: cioè o intellettuali, che sono assolutamente onesti (come erano quelli de l'uomo congionto e intero ne la prima vita felice nel paradiso), o sono atti corporali necessari e moderati, che 'l temperamento li fa fra li corporei onesti (come era la vita de l'uomo quando fu divisa per il necessario adiutorio prima che peccassi), ovvero sono atti corporali inordinati superflui ed escessivi, che sono brutti, peccatòri e disonesti (come fu la vita de l'uomo poi che fu infangata ne la cognizione del bene e male, sommersi ne la lascivia e abituati nel peccato); i quali

tutti dal mutuo amore che è fra la parte intellettuale e corporea dependono, come t'ho detto.

SOFIA. Conosco quali sono secondo Platone li progenitori de l'amore de l'uomo, che è picciolo mondo. Vorria ancor saper da te se ancor si truova che lui abbi assegnato primi parenti a l'amore universale di tutto il gran mondo corporeo creato.

FILONE. Dipoi che Platone assegnò li progenitori de l'amore umano nel libro del *Convivio* in nome di Aristofane (come hai inteso), si sforzò ancora assegnare li primi parenti de l'amore universale di tutto il mondo corporeo in nome de la fata Diotima, che fu la maestra di Socrate ne le cognizioni amatorie. Quella gli narrò il nascimento de l'amore essere stato in quel modo, che quando nacque Venere tutti li dèi furono in convito, e con loro Metides, cioè Poro, figliuolo del consiglio, che vuol dire dio de l'influenzia; a li quali, avendo [essi] cenato, venne Penia (cioè la povertá) come una poveretta per aver qualche cosa per mangiare de l'abundanzia de le vivande del convito de li dèi. Stava come li poveretti mendicanti, domandando fuor de le porte: Poro, inebriato del nettare (che allor ancor non si trovava vino), andò a dormire nel giardin di Giove; la detta Penia, constretta da la necessitá, pensò a che modo si potrebbe ingravidare con qualche astuzia d'un figlio di Poro: onde andò a colcarsi appresso di lui e concepé d'esso l'amore. Da li quali parenti nacque l'amore, settatore e osservatore di Venere perché nacque ne li suoi natali, il quale sempre ha desio di cosa bella, perché essa Venere è bella; e per essere figlio del dio Poro e de la poveretta Penia, participò la natura di tutt'e due, però che al principio è arido e squallido, con li piedi scalzi, sempre volando per terra, senza casa né ridutto, senza letto né coperta alcuna, dorme per le strade al discoperto, servante la natura de la madre sempre bisognante; secondo la stirpe del padre procura le cose belle e buone, animoso e audace, veemente e sagace cacciatore, va sempre macchinando nuove trame, studioso di prudenzia, facundo e in tutta la vita filosofante, mancatore, fascinatore, venefico e sofista; e secondo sua mista natura non è del tutto immortale né mortale, ma in breve in un medesimo

giorno muore e vive, e si resuscita una volta, manca un'altra, e cosí fa molte volte per la mescolanza de la natura del padre e de la madre: ciò che acquista perde e quel che perde ricovera, per la qual cosa mai non è mendico né mai è ricco. Il quale ancora fra sapienzia e ignoranzia è constituito, però che nissuno degli dèi filosofa né desia farsi sapiente, perché gli è, né in effetto alcun sapiente filosofa, né ancora quelli che son del tutto ignoranti, ché questi non desiano mai d'essere sapienti: ché veramente questo è il peggio de l'ignorante, che non è, né desia essere, savio, perché non desia mai le cose che non conosce che li mancano. È adunque il filosofo mezzo fra l'ignorante e 'l sapiente, però che non è bello come il sapiente (e però desia la sapienzia che manca), né brutto come l'ignorante, al quale non solamente manca la bellezza, ma ancora il desiderio di quella: è adunque l'amore mezzo fra il brutto e 'l bello veramente.

SOFIA. La favola è ben composta; e assai si mostra ne le condizioni e forme de l'amore la natura del ricco padre e de la povera madre mescolata insieme. Ma vorria sapere il significato di Poro padre e di Penia madre e del tempo, luogo e modo del nascimento de l'amore loro figlio.

FILONE. Ingegnosamente la savia Diotima in questa favola ne mostra quali sono li progenitori de l'amore, e come di loro nacque, e qual natura de li parenti ha sortito. Dice prima che nacque essendo gli dèi insieme nel convito de la nativitá di Venere. Sono alcuni che dicono intendersi per la nativitá di Venere l'influenzia de l'intelligenzia de l'angelo prima, e poi de l'anima del mondo, avendo giá participato la vita di Giove l'essenzia di Saturno e il primo essere di Celio, che erano li tre dèi del convito precedente a la nativitá di Venere magna, ne l'angelo e ne la mondana e ne l'anima del mondo: ma noi non curaremo d'allegorie sí astratte e interminate e improporzionate al litterale fabuloso. Essa medesima Diotima (come hai inteso) dichiarò che intendeva per Venere la bellezza: onde dice che l'amore sempre ama il bello, perché nacque quando nacque la bella Venere. Significa adunque che amore nacque quando

nacque la bellezza, però che ogni amore è di cosa amata e ogni cosa amata è bella, e per essere bella o parere s'ama, perché l'amore è desiderio di bello. Dice che, essendo gli dèi nel convito quando nacque Venere, Penia bisognosa era di fuore per avere qualche reliquia de le vivande degli dèi; e il suo dio Poro, figliuolo del consiglio, imbriacato del nettare uscí di casa, dove era con gl'altri in convito, e andò ne l'orto a dormire: onde Penia, desiderosa di avere figliuolo di lui, se gli coricò appresso e concepé l'amore. Vuol dire che, producendo gli dèi (cioè Dio col mondo angelico) bellezza a loro simile nel mondo corporeo creato, nel quale concorrivano insieme con liberale largizione e letizia come in convito de' natali di quella, il mancamento de la materia potenziale intervenne lí, desiderosa di participare le forme belle e perfezioni divine e angeliche. Poro, figlio del consiglio (cioè l'influente intelletto), imbriacato del nettare (cioè pieno de le idee e forme divine), desiderò participare al mondo inferiore per bonificarlo, se bene l'inclinarsi al basso fusse a lui mancamento: e questo è che dice che andò a dormire ne l'orto di Giove, cioè che addormentò la vigilante cognizione sua, applicandola al mondo corporeo del moto e generazione, che è l'orto di Giove, però che l'intelletto celeste è casa e palazzo di Giove, ove si fa il convito e si beve il nettare divino, che è l'eterna contemplazione e desio de la divina e bellissima maestá. Quando l'intelletto, figliuolo del consiglio (che è il sommo Dio), volse participarsi al mondo inferiore, la poveretta bisognante Penia se gli accostò appresso: cioè la potenzia de la materia, desiderosa di perfezione, s'ingravidò di lui, imbriacato del desio de la perfezione corporea, mezzo dormiente de la sua eterna contemplazione divina, e divertito alquanto da quella per participare perfezione a la bisognante materia. E d'ambidue nacque l'amore però che l'amore dice perfezione, non in atto ma in potenzia, e cosí l'intelletto nel corpo generabile, che è forma potenziale e intelletto possibile e per essere intelletto conosce le cose belle, e per essere in potenzia gli manca la possessione di quelle e desia la bellezza attuale: e questo è quel che dice

che è mezzo fra il bello e il brutto, perché l'intelletto possibile e le forme materiali sono mezzo fra la pura materia totalmente informe e fra le forme separate e intelligenzie attuali angeliche che sono vere belle. Però assegna Diotima equalmente a l'amore le condizioni e machinazioni de la materia corporea, bisognante e mortale, variabile e imperfetta, madre sua, e le condizioni intellettuali e perfette de lo affluente intelletto Poro, padre suo; e lui pone filosofante e non sapiente, però che l'intelletto possibile desia la sapienzia ed è in potenzia di quella, perché non è in atto sapiente come l'intelletto angelico. Ne mostrò adunque Diotima in questa sua favola che l'intelletto possibile è participato de l'intelletto, agente o in atto, angelico o ver divino, e che la possibilitá non gli viene da la sua propria natura intellettuale (come alcuni credono), ma solamente da la compagnia de la bisognante materia privata d'ogni atto e pura potenzia. Ne insegnò che 'l primo produttore de l'amore genito è la generata bellezza, e li propri parenti suoi sono il conoscimento de la bellezza, il quale gli è padre, e il mancamento di quella, che è la madre: però che ciò che si ama e desia bisogna che sia preconosciuto per bello, e che manchi o che possa mancare, e si desideri conservare sempre; sí che tu, o Sofia, conosci che 'l padre de l'amore universale nel mondo inferiore è il conoscimento de la bellezza, e la madre è il mancamento di quella.

Sofia. Questo intendo: ma questi parenti mi pare che s'applichino solamente al mondo corporeo, e ancora nel generabile inferiore solo; e giá ho inteso da te che nel mondo angelico si truova prima e principalmente l'amore, al quale assegnasti queste due proprie cause, cioè conoscimento e mancamento di bellezza.

Filone. Egli è vero che l'amore non solamente ne l'inferiori, ma principalmente ne l'angelico è per conoscimento di bellezza che manca: ma questa è la bellezza immensa e divina, de la quale tutti gl'intelletti creati mancano e quella conoscono amano e desiano; e questa tal bellezza chiama Platone magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale. E questa non nacque in tempo, però che è eterna e immutabile; né manco

l'amor suo ha nuovi nascimenti, ma, se nacque, ab eterno in quel divino mondo nacque; né il mancamento di questa viene per ragione de la compagnia [de la] bisognante Penia, ovvero materia, con l'intelletto, ché in quel mondo non si truova materia, ma viene per il mancamento che è ne la creatura per essere creatura de la perfezione somma del suo creatore, ovvero de l'eccellenzia de la sua bellezza sopra quella de la creatura: sí che questi parenti sono propri de l'amor genito nel mondo inferiore, nel nascimento di Venere inferiore, (cioè la bellezza participata a li corpi generali e non a l'amor del mondo angelico); il quale è superiore a Poro imbriacato ne l'orto di Giove, e alieno da Penia bisognante.

SOFIA. Ho inteso da te quello che li poeti e filosofi han favoleggiato del nascimento de l'amore e de' suoi progenitori, e quello che le loro favole sapientemente significano. Desidero ormai sapere da te pianamente e chiaramente quali sono li primi parenti de l'amore, sí de l'umano come ancora de l'universal amore de l'universo.

FILONE. Io dirò prima, o Sofia, quelli ch'io credo essere in comune padre e madre d'ogni amore; e di poi, se vorrai, li appropriarò a l'amore umano e al mondano ancora.

SOFIA. Mi piace l'ordine, perché la cognizione comune si debbe anteporre a la piú particulare: dimmi adunque quale è in comune padre d'ogni amore, e quale è sua madre.

FILONE. Io non fo giá la madre la pura carenzia (come Diotima) né il padre l'affluente cognizione (come ella vuole), né pongo la bellezza venerea connessa a la sua generazione, ovvero lucina o parca in quella (come in altra parte Platone pone), non essendo padre né madre: però che l'amore, a detto di tutti, è figlio di Venere, e secondo alcuni senza altro padre. Ma lasciando li figmenti e opinioni d'altri, ti dico che 'l comune padre d'ogni amore è il bello, e la madre comune è la cognizione del bello, mista di carenzia: da questi due, come da veri padre e madre, si genera l'amore e desiderio, però che 'l bello, conosciuto da quello a chi manca, è incontinente amato e disiato dal conoscitore, amante e desiderante quel bello. E cosí nasce

l'amore, concetto dal bello ne la mente del suo conoscente, a chi manca e [che] il desidera: è adunque il bello amato padre e generante de l'amore, e la madre è la mente de l'amante ingravidata del seme di esso bello, che è la sua esemplare bellezza in essa mente del conoscente, de la quale ingravidata desia l'unione con esso bello, ovvero generazione del simile; e giá di sopra hai inteso come l'amato ha natura paterna generante e l'amante ha natura materna concipiente de l'amato e desiderante il parto in bello (come dice Platone).

SOFIA. Mi piace questa assoluzione e chiara sentenzia del padre e madre de l'amore in comune: ma innanzi ch'io ti domandi piú dichiarazioni, bisogna che m'assolvi una contradizione che appare in due parole. Dici che la madre de l'amore è la cognizione del bello che manca; e da l'altra parte dici ch'ella prima è gravida de la forma del bello, e perciò la desia e ama. La contradizione è che, se la mente del conoscente è gravida del bello, non gli manca giá, anzi l'ha; ché la gravida ha in sé il figlio, e non gli manca.

FILONE. Se la forma del bello non fusse ne la mente de l'amante sotto spezie di bello, buono e giocondo, non saria esso bello mai amato da lui, ché i privi interamente di bellezza non hanno né desiano il bello, ma quello che 'l desia non è del tutto privato di lui, però che ha la cognizione sua e la sua mente è ingravidata de la forma de la sua bellezza. Ma perché gli manca il principale, che è la perfetta unione con esso bello, gli viene il desiderio del principale effetto, che manca, e desia fruire con unione il bello, la forma del quale impressa in la sua mente l'incita, come desia la gravida di figliare e porre in luce l'occulto dentro di lei: sí che la madre de l'amore (cioè l'amante), se bene è privata de l'unione perfetta con l'amata, non è però privata de la forma esemplare de la sua bellezza la quale la fa essere amante o desiderante l'unione di quel bello che gli manca.

SOFIA. Mi piace ciò che dici: ma mi resta contra che parrebbe che la madre amante, gravida del bello padre, parturisse ovvero generasse per figlio il medesimo padre; però che tu dici

che la generazione e filiazione non è altro che l'unione e fruizione del medesimo padre in atto.

FILONE. Sottilmente arguisci, o Sofia: ma se fussi piú sottile, vedresti per soluzione che l'atto di fruire il bello con unione non è propriamente né totalmente esso medesimo; avvenga che sia simillimo a quello come proprio figlio al padre, pur con quella similitudine paterna si gionta qualche impressione materna de la cognizione amante, che non saria atto di fruizione se non pervenisse dal conoscente amante nel bello cognito amato. Sí che egli è vero figlio de li due: ha la parte materiale de la cognizione materna e la formale de la bellezza paterna; e come Platone dimostra, l'amore è desiderio di gravida per parturire bello simile al padre, e questo non solamente è l'amore intellettuale ma ancora il sensuale.

SOFIA. Dichiarami come in ciascuno di questi amori consiste la gravidanza col desio di parturire il bello, e perché tanto si desiano le tali generazioni.

FILONE. Tu vedi quanto, non solamente ne l'uomo, ma ancora in ogni animale è il desiderio de la cognizione del simile, e quanti affanni e travagli e pericoli li parenti, massimamente madri, pigliano per la generazione e educazione degli suoi figli, fino a esponersi a la morte per ben loro. Il fine primo è la produzione del bello, simile a quello di che la madre è ingravidata, e l'ultimo fine è la desiata immortalitá: ché non possendo essere perpetui (come dice Aristotile), gli individui animali desiano e procurano perpetuarsi ne la generazione del simile; la vita ed essere del quale molte volte procurano piú che la propria, perché gli pare che la sua giá passi, e quella è la parte sua che è per essere e per fare immortale la sua vita con la continua e simile successione. Ancora questi fini accadono ne l'anima umana, che, essendo gravida de la bellezza de la virtú e sapienzia intellettuale, desia sempre generare simili belli in atti virtuosi e abiti sapienti, perché con la vera generazione di quelli s'acquista la vera immortalitá, cosí e meglio di quello che li corpi animali l'acquistano ne la generazione de' simili animali; e cosí come le reliquie de' padri, mancando loro, consisteno e

si perpetuano per li figliuoli, cosí si perpetuano le virtú de l'anima (se ben mancano) per li atti virtuosi e abiti intellettuali che gli causano eternitá. Hai adunque inteso come il padre de l'amore è il bello amato, e la madre è il conoscente amante di quello, la quale ingravidata da lui ama e desia parturire simile bello, mediante il quale s'unisce e fruisce con perpetuitá la bellezza virile.

SOFIA. Mi pare avere assai ben compreso a che modo il bello, ovvero bellezza, sia il padre de l'amore, e il conoscente e desiderante quello la madre, la quale ingravidata da lui desia il parto del simile, che è l'unione e fruizione di esso bello. Ma veggo, essendo questo, che ogni cosa consiste ne la bellezza, però che il padre è il bello e la gravida madre è la forma esemplare conoscitiva di quello e il desiderato figlio è il tornare per fruizione unitiva in esso bello: e mi meraviglio che facci tanto caso de la bellezza, però che, precedendo a ogni amore, saria bisogno che precedessi non solamente al mondo inferiore e a la mente astratta degli uomini, ma ancora al mondo celeste e a tutto l'angelico: come sia che in ciascuno (come giá dicesti) ritruovi amore, e tutti sieno veramente amanti. Ancora, se ne la somma divinitá è (come qualche volta hai detto) amore a le sue creature, ed ella sia amante di quella (come ne li sacri libri si narra), come si può immaginare precedenzia di bellezza a quella che a tutte sommamente precede?

FILONE. Non ti maravigliare, o Sofia, che la bellezza sia quella che facci ogni amato amato e ogni amante amante, e che sia d'ogni amore principio mezzo e fine, cioè principio in esso amato e mezzo ne la reverberazione sua ne l'amante e fine ne la fruizione e unione di esso amante nel suo principio amato: però che, essendo il primo bello il sommo opifice de l'universo, la bellezza di ogni cosa creata è la perfezione de l'opera fatta in lei dal sommo artefice, ed è quella cosa in che l'operato comunica e somiglia piú a l'operante e la creatura al creatore. Essendo questa la divinitá participata da tutte le parti de l'universo, non è strano (ma giusto) che preceda ad ogni altra cosa di quello, e sia quella che facci le cose in che si truova

amabili e l'altre, conoscitive di quelle, amanti e desiderose de la participazione di quelle e loro, mediante la divina bellezza di tutte opifice. La quale non solamente precede a l'amore che si truova ne le cose create, sieno corporee corruttibili e celesti ovvero incorporee spirituali e angeliche, ma ancora precede a l'amore che proviene da Dio ne le creature, però che quello non è altro che volere che la bellezza de le creature cresca e s'assomigli alla somma bellezza del loro creatore, a l'immagine del quale loro furon create: sí che prima in Dio [è] la bellezza che l'amore, ed essere bello e amabile precede a l'essere amatore.

SOFIA. Veggo quello che rispondi alla mia dimanda, e ancora che paia che satisfacci, a me non fa: però che la dignitá e tanta escellenzia di questa bellezza io bene non la comprendo, né veggo come sia di tanta importanzia che abbi a essere principio di tutte le cose degne e perfette (come la fai). Vorrei che de l'essenzia di questa bellezza meglio mi saziasti: mi ricordo bene che una volta me l'hai diffinita dicendo che la bellezza è grazia, la quale dilettando l'animo col conoscimento di quella il muove ad amare; ma de l'essenzia di questa grazia, e del troppo che importa nel creatore e in tutto l'universo, mi resta la medesima sete di conoscere che ne la medesima bellezza diffinita.

FILONE. Ancora mi ricordo averti mostrato parte de la spirituale essenzia de la bellezza, però ch'io ti feci conoscere che, de li cinque sensi esteriori, la bellezza non entra ne l'animo umano per li tre loro materiali (cioè né per il tatto né per il gusto né per l'odorato, ché le temperate qualitá né li dilettevoli tatti venerei non si chiamano belli, né manco li dolci sapori né li soavi odori si dicono belli), ma solamente per li due spirituali: cioè parte per l'audito, per li belli parlamenti orazioni ragioni versi, belle musiche e belle e concordanti armonie, e la maggior parte per l'occhi, ne le belle figure e belli colori e proporzionate composizioni e bella luce e simili, li quali ti denotano quanto sia la bellezza cosa spirituale e astratta dal corpo. Ancora ti ho mostrato che le maggiori bellezze consisteno ne le parti de

l'anima che sono piú elevate dal corpo, come prima ne l'immaginativa con le belle fantasie pensieri e invenzioni, e piú ne la ragione intellettiva separata da materia, con li belli studi arti atti e abiti virtuosi e scienzie, e piú perfettamente ne la mente astratta con la prima sapienzia umana, la quale è vera immagine de la somma bellezza. Sí che per questo principiarai a conoscere quanto la bellezza da sé è aliena da la materia e corporeitá, e come a quella spiritualmente è comunicata.

Sofia. Pur comunemente il vulgo ne li corpi principalmente pone la bellezza come propria di quelli, e ben pare che a loro piú convenga; e se le cose che non sono corpo si chiamano belle, par che sia a similitudine de la bellezza corporea, come si chiamano ancora grandi (come grand'animo grande ingegno gran memoria grand'arte) a similitudine de li corpi, però che ne l'incorporei, non avendo in sé quantitá né dimensione, non possono essere né grandi né piccoli propriamente, se non a somiglianza de' mensionati corpi: non meno par che sia la bellezza propria de li corpi, e impropria e per similitudine de l'incorporei.

Filone. Se ben nel grande accade questo, per essere la grandezza propria de la quantitá e la quantitá del corpo, che ragione hai che cosí sia la bellezza?

Sofia. Oltra l'uso del vocabulo, che s'appropria a li corpi, quella dal vulgo si reputa essere piú vera bellezza: è ancora qualche ragione che la bellezza pare che sia la proporzione de le parti al tutto e la commensurazione del tutto in quelle, e cosí molti de li filosofanti l'hanno diffinita. Adunque è propria del commensurabile corpo e del tutto composto de le sue parti, e presuppone quantitá in corpo propriamente; e se de le cose incorporee si dice, è perché a similitudine del corpo hanno parti de le quali sono composte proporzionalmente per ordine, come è l'armonia, concordanza e l'ordinata orazione: però si chiamano belli a similitudine del composto e proporzionato corpo; e cosí ne le considerazioni immaginative razionali e mentali è l'ordine de le parti al tutto, e a similitudine del corpo, che propriamente è composto di parti commensurate, si chiamano belle. Sí che il proprio de la bellezza come de la grandezza

pareria che fussi nel corpo, che è proprio suggetto de la quantitá e composizione de le parti.

Filone. L'uso di questo vocabulo bello appresso il vulgo è secondo la cognizione che li vulgari hanno de la bellezza, che, come sia che loro non possono comprendere altra bellezza che quella che gli occhi corporei comprendeno ovvero l'orecchie, si credeno oltra quella non essere bellezza se non qualche cosa ficta, sognata o immaginata. Ma quelli, gli occhi de la cui mente son chiari e veggono molto piú oltre de li corporei, conoscono molto piú de l'incorporea bellezza di quello che conoscono li carnali de la corporea, e conoscono che quella bellezza che si truova ne' corpi è bassa, piccola e superficiale a rispetto di quella che si truova ne l'incorporei; anzi conoscono che la bellezza corporea è ombra e immagine de la spirituale, e participata da quella, e non è altro che il risplender che il mondo spirituale dá al mondo corporeo; e veggono che la bellezza de li corpi non procede da la corporeitá o materia loro: che se cosí fusse, ogni corpo e cosa materiale saria bella a uno medesimo modo, però che la materia e corporenzia è una in tutti i corpi (o veramente de li corpi il maggiore saria il piú bello, il quale molte volte non è, però che la bellezza richiede mediocritá nel corpo, il maggior del quale, come il minore, è deforme); ma conoscono che ne li corpi viene da la participazione de l'ıncorporei loro superiori, e tanto quanto de la participazione loro mancano, tanto sono deformi: in modo che la deformitá è il proprio del corpo e la bellezza è adventizia in lui dal suo bonificante spirituale. A te dunque, o Sofia, non bastino gli occhi corporei per vedere le cose belle: mirale con l'incorporei e conoscerai le vere bellezze che 'l vulgo non può conoscere; ché, cosí come li ciechi degli occhi corporei non possono comprendere le belle figure e colori, cosí li ciechi degli occhi intellettuali non possono comprendere le chiarissime bellezze spirituali né dilettarsi in quelle, però che non diletta la bellezza se non chi conosce lei, e chi non gusta quella è privo di suavissima dilettazione. Che se la bellezza corporea, che è ombra de la spirituale, diletta tanto chi la vede, che se l'usurpa

e converte in sé e gli leva la libertá e la voglia di quella: che fará quella bellezza intellettuale lucidissima, de la quale la corporea è solamente ombra e immagine, a quelli che son degni di vederla? Sia adunque, o Sofia, di quelle che l'ombrosa bellezza non li rubba, ma quella che è patrona di quella, suprema in bellezza e dilettazione.

SOFIA. Mi basta questo perché il vulgo non m'inganni in quello che dice bellezza: ma vorria che mi solvessi la ragione de la proporzione de le parti al tutto; che fa per loro, e mostra che la bellezza sia propria de li corpi e impropria, e per similitudine di quella, de l'incorporei.

FILONE. Questa diffinizione di bellezza, detta per alcuni de li moderni filosofanti, non è giá propria né perfetta: che se cosí fusse, nissun corpo simplice non composto di diverse e proporzionate parti non si chiameria bello; non saria adunque il sole, la luna e le stelle belle, la risplendente Venere, né l'illustro Giove.

SOFIA. Hanno ancora questi la bellezza de la figura circolare, che è la piú bella de le figure, la quale è in sé tutta e contiene parti.

FILONE. La figura circulare è bene in sé bella, ma la bellezza sua non è la proporzione de le parti l'una a l'altra né al tutto, però che le parti sue sono eguali e omogenie, ne le quali non cade proporzione alcuna. Né ancor la bellezza de la figura circulare è quella che fa il sole la luna e le stelle belle: che se cosí fusse, ogni corpo orbiculare averia la bellezza del sole; ma la bellezza loro è la luciditá, la quale in sé non è figura né ha parti proporzionate: e cosí il fiammeggiante fuoco e il fulgente oro e le lucide e preziose gemme non sariano belle, però che tutte queste sono simplici e d'una natura le parti e il tutto senza diversitá proporzionata. Ancora, secondo loro, solamente il tutto saria il bello, e nissuna de le parti saria bella se non in comparazione al tutto; ancora, tu vedrai un viso qualche volta essere bello, qualche volta no, essendo pur sempre la proporzione de le parti al tutto una medesima: pare adunque che la bellezza [non sia ne la proporzione de le parti]. E oltre a quella è piú che (secondo loro) li vaghi colori non sariano

belli, né la luce, che è il piú bello del mondo corporeo e quella che gli dá la bellezza, si potria chiamar bella; e cosí ne l'audito la suave voce non si diria, come si dice, bella. E se la bellezza de la musica vogliono che sia la concordanzia de le parti, la bellezza intellettuale qual sará? e se diranno che è l'ordine de la ragione, che diranno ne l'intelligenzia de le cose simplici e de la purissima divinitá, che è somma bellezza? Sí che, se bene consideri, trovarai che, quantunque ne le cose proporzionate e concordanti si truova bellezza, la bellezza è oltre la loro proporzione: onde non solamente ne li composti proporzionati si truova, ma ancor piú ne' simplici.

Sofia. Adunque l'improporzionati potriano essere belli.

Filone. Non giá, ché l'improporzionati sono defettuosi e gattivi, e nissuno gattivo è bello. Ma non però la proporzione è essa bellezza, ché di quelli che non sono né proporzionati né improporzionati, perché non sono composti, si truovano bellissimi; e piú che ne li proporzionati e concordati sono alcuni non belli, però che ogni bello è buono; e ne le cose gattive si truova ancor proporzione e concordanzia: si dice appresso li mercatanti che 'l codicioso e il trappolatore s'accordano presto, e il timore s'accompagna con la crudelitá, e la prodigalitá con la rubbaria. Non è adunque ogni bello proporzionato, né ogni proporzionato bello (come costoro hanno pensato).

Sofia. Che è adunque la bellezza de le cose corporee, chi fa che le figure e li corpi bene proporzionati sieno belli, se la bellezza non è la proporzione?

Filone. Sappi che la materia, fondamento di tutti li corpi inferiori, è da sé deforme e madre d'ogni deformitá in quelli; ma informata in tutte sue parti per participazione del mondo spirituale, si rende bella, sí che le forme radiate in lei da l'intelletto divino e da l'anima del mondo, ovvero dal mondo spirituale e dal celeste, sono quelle che gli levan la deformitá e porgeno la bellezza: sí che la bellezza in questo mondo inferiore viene dal mondo spirituale e celeste, cosí come la bruttezza e deformitá è propria in lui da la sua deforme e imperfetta materia, di che tutti suoi li corpi son fatti.

Sofia. Adunque ogni corpo saria egualmente bello, perché sono dal mondo superiore essenzialmente informati.

Filone. Ti concedo che ogni corpo ha qualche bellezza, la qual gli vien da la forma che informa la sua materia deforme; ma non son belli egualmente, però che le forme non in un modo perfettamente [informano] tutti l'inferiori corpi, né d'una maniera in tutti levan la deformitá de la materia, anzi in alcuni levan poca parte di questa deformitá, e in altri piú e piú gradualmente, e tanto quanto piú de la deformitá materiale basta a levar la forma, tanto rende il corpo piú bello, e quanto meno, men bello e piú deforme. E questa differenzia non è solamente ne la diversa spezie de li corpi del mondo inferiore, ma ancora ne li diversi individui d'una spezie, che uno uomo è piú bello de l'altro e uno cavallo piú bello de l'altro, perché la forma essenziale sua meglio ha dominato la materia, onde piú ha possuto levare de la deformitá di quella e renderlo bello.

Sofia. E donde viene che li proporzionati corpi ne paiano belli?

Filone. Però che la forma che meglio informa la materia, fa le parti del corpo fra se stesse col tutto proporzionate e ordinate intellettualmente e ben disposte a le sue proprie operazioni e fini, unificando il tutto e le parti, sieno diverse o simili, cioè omogenie o eterogenie, ne la meglio forma che è possibile, perché il tutto sia perfettamente informato e uno: e cosí si fa bello; e quando la materia è inobbediente, non può cosí unire e ordinare le parti intellettualmente nel tutto, e resta men bello e deforme, per la disobbedienza de la deforme materia a la informante e belleggiante forma.

Sofia. Mi piace conoscere qual sia la bellezza ne' corpi inferiori, e chi la fa, e donde viene: ma mi resta un dubio, parte de li dubi tuoi, contra quelli che dicono la bellezza essere proporzione; però che i vaghi colori sono belli e non sono uniti di forma, e cosí la luce è bellissima e non ha parti informate e unite nel tutto; e ancora il sole la luna e le stelle, se ben sono corpi, non hanno materia di forme né forma che l'informi: perché adunque son belli? E oltre la musica armonia,

la soave voce e l'eleganti orazioni, li resonanti versi non hanno giá materia di forme né forma che l'informi, e pur son belli; e finalmente le cose belle de l'immaginazione e [de] la ragione e de la mente umana (che hai detto) non hanno giá composizione di materia né forma, e pur son li piú belli del mondo inferiore.

Filone. Bene hai domandato: e giá io ero per dichiararti la bellezza di questi, se bene tu non me avessi assalito. Nel mondo inferiore tutte le bellezze sono de le forme (come ti ho detto), le quali, quando ben convinceno la materia deforme e dominan la rozza corporenzia, fanno li corpi belli: e loro in sé è giusto che sian piú belli, ovvero bellezza, poi che bastano a far del brutto bello; che se non fussero belli, o sariano brutti o neutrali, cioè né belli né brutti; e se brutti, come fan belli per sua essenzia, che un contrario essenzialmente non può operare contrario di lui, ma piú presto simile? se neutrali, perché fanno piú presto belli che brutti? (e ciò in tutte loro segue sempre). Necessario è adunque concedere che le forme sien piú belle che l'informati da quelle. Li colori adunque sono belli perché son forme; e se per loro li corpi ben coloriti si fanno belli, tanto piú essi medesimi debbeno essere belli, o bellezza; e molto piú la propria luce, che ogni colore e colorato fa belli, ed è propriamente forma ne li corpi astratti e immista con la corporenzia (come giá hai inteso), e si legge madre de le vaghe bellezze del mondo inferiore, è giusto che sia bellissima. Il sole, la luna, le stelle per la luce loro sono belli, la quale in tutte ha ragione di forma; e loro stessi (secondo dice Temistio) si possono chiamare forme piú presto che corpi informati. Essendo il sole padre de la bella luce, è giusto che sia capo de la bellezza corporea, e di poi gli altri corpi celesti lucidi, che prima da lui participan sempre la luce; e di poi fa ancora belli tutti li corpi inferiori lucidi e coloriti: e massimamente il fuoco fiammeggiante, per essere piú formale e manco corporeo per la sua sottilitá e leggereza, e perché piú partecipa la luce solare; e pare la formalitá sua in ciò che da nissuno altro elemento contrario si lascia violare né alterare se del tutto non si corrompe, però che nissun altro elemento il può infrigidare né umettare né indurre in lui

qualitá contraria a la sua propria natura mentre che è fuoco, come fa egli negli altri elementi, che esso scalda l'acqua e la terra e disecca l'aere contra loro proprie nature. E universalmente la luce in tutto il mondo inferiore è forma la quale leva la bruttezza de la tenebrositá de la materia deforme, e perciò quelli corpi che piú la participano rende piú belli: onde ella è giusto che sia bellezza vera, e il sole dal quale depende è fontana de la bellezza, e le stelle e la luna sono suoi primi condotti e li piú degni partícipi. L'armonia è bella, però che è forma spirituale, ordinativa e unitiva de le molte e diverse voci in unica e perfetta consonanza per modo intellettuale; e le soavi voci son belle perché son parte de l'armonia, e participando la forma del tutto, participan la sua bellezza. La bellezza de l'orazione viene da la bellezza spirituale, ordinativa e unitiva di molte e diverse parole materiali in unione perfetta intellettuale in qualche parte di armonica bellezza, sí che con ragione si può dire piú bella che le altre cose corporee; e cosí li versi, ne li quali è la bellezza intellettuale, hanno piú de la bellezza armonica resonante. Le bellezze de la cognizione e de la ragione e de la mente umana manifestamente precedeno ogni bellezza corporea: però che queste sono vere formali e spirituali, e ordinano e uniscano li molti e diversi concetti de l'anima, sensibili e razionali, e ancora porgeno e participano bellezza dottrinale ne le menti disposte di ricevere bellezza, e ancora bellezza artifiziale in tutti li corpi che per artifizio son fatti belli. Sí che la bellezza in tutto il mondo inferiore procede dal mondo spirituale ne le forme, e mediante le forme ne li corpi: le qual forme ovvero bellezze formali sempre sono astratte da la materia, però che non hanno compagnia di materia deforme che impedisca mai la sua bellezza; e però le virtú e sapienzie son sempre belle, ma li corpi informati qualche volta belli e qualche volta no, secondo si truova la materia obbediente o resistente a la bellezza formale.

Sofia. Intendo a che modo tutta la bellezza naturale del mondo corporeo deriva da la forma, o forme che informano li corpi in materia di quello; ma mi resta a intendere la bellezza

de le cose artificiali donde dipende, poi che non viene dal spirituale, o ver celeste, l'origine de le forme naturali, né è del numero e natura di quelle.

FILONE. Cosí come la bellezza de le cose naturali deriva da le forme naturali essenziali ovvero accidentali, cosí la bellezza de le cose artificiate deriva da le forme artifiziali: onde la diffinizione de l'una e de l'altra bellezza è una medesima, distribuita a tutte due.

SOFIA. E qual saria la loro diffinizione?

FILONE. Grazia formale che diletta e muove chi la comprende ad amar; e questa grazia formale, cosí come ne li belli naturali è di forma naturale, cosí ne li belli artifiziati è di forma artifiziale. E per conoscere che la bellezza dei corpi artifiziati viene da la forma de l'artifizio, immagina due pezzi di legno eguali, e che ne l'uno s'intagli una bellissima Venere e ne l'altro no: conoscerai che la bellezza di Venere non viene dal legno, ché l'altro pari legno non è giá bello; resta che la forma o, figura artifiziata, è la sua bellezza e quella che la fa bella. E cosí come le forme naturali de' corpi derivano da incorporea e spiritual origine, la qual'è l'anima del mondo, e oltra dal primo e divino intelletto, ne li quali due prima tutte le forme esisteno con maggior essenzia perfezione e bellezza che ne li divisi corpi: cosí le forme artifiziali derivano da la mente de l'artifice umano, ne la qual prima esisteno [con] maggior perfezione e bellezza che nel corpo bellamente artifiziato; e cosí come levando per considerazione del bello artifiziato la corporenzia non resta altro che l'idea, la quale è in mente de l'artifice, cosí levando la materia de' belli naturali restano solamente le forme ideali preesistenti ne l'intelletto primo, e da lui ne l'anima del mondo. Ben conoscerai, o Sofia, quanto piú bella debbe essere l'idea de l'artifizio unita ne la mente de l'artifice che quando si truova nel corpo distribuita e smembrata, però che ogni bellezza e perfezione cresce l'unione e la divisione la sminuisce: e le parti de la bellezza de la statua di Venere nel legno sono divise ciascuna per sé, onde fanno lenta e debile la sua bellezza in respetto di quella che è ne l'anima de l'artefice, però che in

lei consiste l'idea de l'arte, con tutte le sue parti complicate insieme in modo che l'una favorisce l'altra e la fa crescere in bellezza e la bellezza di tutti insieme sta in ognuna e quella di ciascuno in tutti, senza alcuna divisione o discrepanzia; di maniera che, chi vedessi l'una e l'altra, conosceria che senza comparazione è piú bella l'arte che l'artifiziata, come quella che è causa de l'artifiziata, la quale ne la compagnia de li corpi perde de la sua perfezione tanto quanto li corpi guadagnano in quella: però che quanto piú il rozzo corpo è brutto e ritirato da la forma, tanto l'artifiziato rende piú bello; e quanto piú la forma è tirata e impedita dal corpo, tanto men bello resta il composto artifiziato. Resta adunque che la forma senza corpo è bellissima, sí come il corpo senza la forma è bruttissimo: e de la maniera de le cose artifiziali sono le naturali, ché quelle forme che li corpi naturali fan belli è manifesto che ne la mente del sommo artefice e vero architettore del mondo, cioè ne l'intelletto divino, si truovino molto piú belle, però che ivi son tutte insieme, astratte di materia di mutazione o alterazione e d'ogni maniera di divisione e moltitudine, e la bellezza di tutte insieme fa bella ognuna e la bellezza di ciascuna si trova in tutte. Si truovano di poi tutte le forme ne l'anima del mondo, che è il secondo artifice di quello, non giá in quel grado di bellezza che è nel primo intelletto architettore, però che ne l'anima non sono in quella pura unione ma con qualche moltitudine o diversitá ordinata, però che essa è in mezzo fra il primo opifice e le cose artifiziate: ma non sono ivi in molto maggior grado di bellezza che in esse cose naturali, però che ivi si truovano spiritualmente tutte in unione ordinata, astratte di materia di alterazione e moto. E da lei emanano tutte l'anime e forme naturali nel mondo inferiore, divise in diversi corpi di quello, sottoposte tutte a l'alterazione e moto con la successiva generazione: escetto solo l'anima umana razionale, [che è libera] di corruzione alterazione e moto corporeo, pur con qualche moto discorsivo e recezione de le spezie in modo spirituale, però che ella non è mista col corpo come l'altre anime e forme naturali; de le quali pure (pur come abbiamo detto de l'artifiziali) quelle

che meno son miste col corpo son piú belle in sé e rendono li suoi corpi piú belli, e quelli che hanno piú mescolanza con la corporenzia sono men belli in sé e rendono li suoi corpi deformi; e il contrario ne li corpi naturali, che il piú elevato da la forma e piú sottoposto a lei è il piú bello, e quello che resiste a la sua forma e la retira a lui è il brutto. Tu, o Sofia, potrai conoscere per questo discorso come la bellezza de li corpi inferiori naturali e artifiziali non è altro che la grazia che ha ognuno di loro da la sua propria forma sustanziale, sia o accidentale ovvero di sua forma artifiziale; e conoscerai che le forme in sé a l'un modo e a l'altro sono piú belle che l'informate da quelle, e nel loro essere spirituale sono molto piú eccellenti in bellezza che nel suo essere corporale, ben che la sua bellezza corporale s'apprenda con gli occhi corporei e parte per l'orecchie, e la spirituale no, perché s'apprende per gli occhi de l'anima o de l'intelletto, proporzionati a lei e degni di vederla.

SOFIA. A che modo gli occhi de l'anima nostra e intelletto si proporzionano a le bellezze spirituali?

FILONE. Però che l'anima nostra razionale, per essere immagine de l'anima del mondo, è figurata nascosamente di tutte le forme esistenti in essa anima mondana, e però con discorso razionale (come simile) distintamente le conosce e gusta la sua bellezza e l'ama; e il puro intelletto che riluce in noi è similmente immagine de l'intelletto puro divino, disegnato de l'unitá di tutte le idee, il quale in fine de' nostri discorsi razionali ne mostra l'essenzie ideali in intuitiva unica e astrattissima cognizione, quando il merita nostra bene abituata ragione. Sí che noi con gli occhi de l'intelletto possiamo vedere in uno intuito la somma bellezza del primo intelletto e idee divine: vedendola ne diletta, e noi l'amiamo; e con gli occhi de l'anima nostra razionale con ordinato discorso possiamo vedere la bellezza de l'anima del mondo e in lei tutte l'ordinate forme, la quale ancora grandemente ne diletta e move ad amare. Sono ancora proporzionate a queste due bellezze spirituali del primo intelletto e de l'anima del mondo le due bellezze corporee, quella che s'acquista per il vedere e quella che s'acquista per l'audito, come loro simulacri e immagini.

Quella del viso è immagine de la bellezza intellettuale, però che tutta consiste in luce e per la luce s'apprende; e giá tu sai che il sole e la luce sua è immagine del primo intelletto: onde cosí come il primo intelletto illumina con la sua bellezza gli occhi del nostro intelletto e li empie di bellezza, cosí il sole, immagine di quello, con la sua luce (ch'è splendore di esso intelletto, fatto forma ed essenzia di esso sole) illumina i nostri occhi e li fa comprendere tutte le lucide bellezze corporee. E quella che s'acquista per l'audito è immagine de la bellezza de l'anima del mondo, però che consiste in concordanzia armonia e ordine, cosí come esisteno le forme in quella in ordinata unione; e cosí come l'ordine de le forme che è ne l'anima del mondo abbellisce l'anima nostra e da quella si comprende, cosí l'ordinazioni de le voci in armonico canto, in sentenziosa orazione o in verso si comprende dal nostro audito, e mediante quelle diletta la nostra anima per l'armonia e concordia di che lei è figurata da l'anima del mondo.

SOFIA. Ho conosciuto come le bellezze corporee, cosí le visioni come l'auditi, sono immagini e simulacri de le bellezze spirituali del primo intelletto e anima del mondo, e che sí come gli occhi e l'orecchie sono quelli che comprendono le due bellezze corporee, cosí la nostra anima razionale e mente intellettiva sono quelle che apprendono ambe le bellezze spirituali. Ma mi resta in dubio, ch'io veggo che la nostra anima e mente intellettiva sono quelle che per via degli occhi e orecchie conoscono e giudicano le bellezze corporee e si dilettano in quelle e l'amano: ché gli occhi e orecchi propri non pare che sieno altro che condutti e vie de le bellezze corporee a l'anima e intelletto nostro; parrebbe adunque che loro versassino piú presto e propriamente circa le bellezze corporali che circa le spirituali, come hai detto.

FILONE. Non è dubio che l'anima è quella che conosce giudica e sente tutte le bellezze corporee e si diletta in quelle e l'ama, e non gli occhi e l'orecchie, se bene le portano: però che se fussino questi li conoscitori e amatori de la bellezza, seguiria che ognuno egualmente conosceria le bellezze de le cose

corporee, ed egualmente si dilettaria di quelle e l'amaria, perché tutti hanno occhi e orecchie. Perché tu vedrai molte cose belle che da molti chiari occhi non sono conosciute, né porgeno a quelli che le veggono dilettazione né amore; e quanti uomini di buono audito vedrai che non gustano la musica, né li pare bella né l'amano, e altri che li belli versi e orazioni li pareno inutili: pare adunque che il conoscimento de le bellezze corporee e la dilettazione e amore di quelle non consista negli occhi e orecchie, donde passano, ma ne l'anima, dove vanno.

SOFIA. Ancora che in questo tu favorisci il mio dubio, t'interromperò la risposta, fin che mi dica la ragione perché tutte l'anime egualmente non hanno cognizione dilettazione e amore del bello, poi che tutti gli occhi e orecchi il porgeno.

FILONE. La risposta di questa vedrai insieme con la soluzione del tuo dubio, se mi lascerai dire. Tu sai che le bellezze corporee sono grazie formali; e giá t'ho detto che tutte le forme astratte in ordine unitivo si truovano spiritualmente ne l'anima del mondo, de la quale è immagine l'anima nostra razionale, però che l'essenzia sua è una figurazione latente di tutte quelle spiritual forme per impressione fatta in lei da l'anima del mondo, sua esemplare origine. Questa latente figurazione è quella che Aristotile chiama potenzia e preparazione universale ne l'intelletto possibile a ricevere e intendere tutte le forme ed essenzie, però che, se non fussero in lei tutte in modo potenziale ovvero latente, non potria riceverle e intenderle ognuna di loro in atto e per preesistenzia. Dice Platone che 'l nostro discorso e intendere è reminiscenzia de le cose antesistenti ne l'anima in modo d'oblivione: che è la medesima potenzia di Aristotile, e il modo latente ch'io ti dico. Adunque conoscerai che tutte le forme e spezie non saltano de li corpi ne l'anima nostra, ché migrare d'un suggetto ne l'altro è impossibile: però, representati per li sensi, fanno rilucere quelle medesime forme ed essenzie che innanzi erano latenti ne l'anima nostra. Questa rilucenzia Aristotile la chiama atto d'intendere, e Platone ricordo; l'intenzione è una in diversi modi di dire. È adunque la nostra anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sono sua propria

essenzia; e se sono ascoste in lei, non viene la latenzia per parte sua ne l'intelletto che la fa essenziale, ma da parte de la colligazione e unione che ha col corpo e materia umana, che, se bene non è mista con quella, solamente l'unione e colligazione mista che ha con lei fa che l'essenzia sua (ne la quale è l'ordinazione de le bellezze formali) viene ombrata e oscura, in modo che bisogna la representazione de le bellezze diffuse ne li corpi per dilucidare quelle latenti ne l'anima. Ma essendo questa latenzia e tenebrositá molto diversa ne l'anime de l'individui umani, secondo la diversitá de l'obbedienzie de' corpi e materie loro a le sue anime: interviene che l'anima di uno conosce facilmente le bellezze, e quella d'un altro con piú difficultá, e quella di qualche altro a nissun modo le può conoscere per la rozzezza de la sua materia, la quale non lascia lucidare la tenebrositá che lei causa ne l'anima; e però vedrai che uno uomo le conoscerá prontamente e da se stesso, e l'altro ará bisogno di erudizione, e l'altro non riesce mai erudito. Ancora vedrai un'anima conoscere facilmente alcune bellezze e altre bellezze con difficultá, però che la materia sua è piú proporzionata e simile ad alcuni corpi e cose belle che a l'altri, onde la latenzia e ombría de le bellezze ne l'animo suo non è eguale in tutti; per il che parte di quelle facilmente conosce l'anima per representazione de' suoi sensi e parte no: e in questo si truovano tanti modi di diversitá negli uomini, che sono incomprensibili. Potrai adunque conoscere che tutte le bellezze de l'anima nostra naturali, indutte da li corpi, son quelle formali bellezze che l'anima del mondo ha prese da l'intelletto e distribuite per li corpi mondani, e quelle proprie bellezze de le quali essa a immagine e similitudine sua figurò e informò la nostra anima razionale. Facilmente adunque potremo da la cognizione de le bellezze corporee venire ne la cognizione de la bellezza de la nostra propria intellettiva e de la bellezza de l'anima del mondo, e di quella, mediante la nostra pura mente intellettuale, ne la somma bellezza del primo intelletto divino, come de la cognizione de l'immagini a la cognizione de l'esemplari de li quali sono immagini. Sono adunque le bellezze corporee nel

nostro intelletto spirituale, e come tali si conoscono da lui; e però t'ho detto che gli occhi de l'anima nostra razionale e mente intellettuale conoscono le bellezze spirituali: ma la razionale conosce le bellezze de le forme che sono ne l'anima del mondo, mediante il discorso che fa de le bellezze corporee mondane, immagini e causate da quelle; ma la pura mente conosce direttamente in uno intuito l'unica bellezza de le cose [ne le] idee del primo intelletto, che è la finale beatitudine umana. E conoscerai che quelle anime che difficilmente conoscono le bellezze corporee, cioè la spiritualitá che è in quelle, e con difficultá le possono estraere da la bruttezza materiale e deformitá corporea, sono ancor difficili nel conoscere le bellezze spirituali di essa anima, cioè le virtú scienzie e sapienzie; e cosí come, non ostante che ognuno che ha occhi vegga le bellezze corporee, non però ciascuno le conosce per belle né si diletta in quelle, ma solamente l'amatori, l'uno piú de l'altro secondo ha piú de l'amatorio: cosí, se bene tutte l'anime conoscono le bellezze spirituali, non tutte le reputano belle a un modo né a tutte la loro fruizione diletta, ma solamente a l'anime amatorie, e a una piú che a un'altra secondo è piú connaturata del spiritual amore.

Sofia. Intendo a che modo l'anima nostra conosce spiritualmente le bellezze, prima le corporee e di poi per quelle l'incorporee, le quali preesisteno nel primo intelletto e ne l'anima del mondo in modo chiarissimo e risplendente, ne la nostra anima razionale ombroso e latente; e intendo che cosí come quelli che piú perfettamente conoscono le bellezze l'amano, e l'altri no, cosí quelli che piú conoscono de l'incorporee sono ardenti amatori di quelle, e l'altri no. E m'hai ancora detto che quelli che conoscono bene l'incorporee bellezze, e l'apprendono con facilitá, sono quelli che meglio e piú prontamente conoscono le bellezze incorporee de l'intelletto e anima superiore: contra che mi occorre uno non piccolo dubio, però che, se l'amore de la bellezza si causa da la perfetta cognizione di quella, segue che cosí come quelli che bene conoscono le bellezze corporee son quelli che bene conoscono l'incorporee, cosí quelli che

intensamente amano le bellezze corporee sono li primi amatori de le bellezze incorporee intellettuali, come la sapienzia e la virtú; di che il contrario è manifesto, ché quelli che molto amano le bellezze corporee son nudi de la cognizione e amore de le bellezze intellettuali e quasi ciechi in quelle, e cosí quelli che ardentissimamente amano le bellezze intellettuali sogliono spregiare le corporee, abbandonarle odiarle e fuggire da quelle.

FILONE. Mi piace intendere il tuo dubio, perché la soluzione di quello ti mostrará a che modo le bellezze corporee si debbino conoscere e amare, e a che modo si debbino fuggire e odiare, e qual'è la perfetta cognizione e amore di quelle, e quale è il falso, sofistico e apparente. Tu hai inteso che l'anima è mezzo fra l'intelletto e il corpo: non solamente dico l'anima del mondo, ma ancora la nostra, simulacro di quella; ha adunque la nostra anima due faccie (come t'ho detto de la luna, verso il sole e la terra), l'una faccia verso l'intelletto suo superiore, l'altra verso il corpo inferiore a lei. La prima faccia, verso l'intelletto, è la ragione intellettiva, con la quale discorre con universale e spirituale cognizione, estraendo le forme ed essenzie intellettuali da li particulari e sensibili corpi, convertendo sempre il mondo corporeo ne l'intellettuale; la seconda faccia, che è verso il corpo, è il senso, che è cognizione particolare de le cose corporee, aggiunta e mista la materialitá de le cose corporee conosciute. Queste due faccie hanno contrari ovvero oppositi moti: cosí come l'anima nostra con la prima faccia, ovvero cognizione razionale, fa del corporeo incorporeo, cosí de la seconda faccia, o ver cognizione sensibile, accostandosi essa a li sensati corpi e mescolandosi seco contrae l'incorporeo al corporeo. Le bellezze corporee si conoscono da l'anima nostra in questi due modi di cognizione con l'una e l'altra faccia, cioè sensitivamente e corporalmente, o razionalmente e intellettivamente; e secondo ognuna di queste due cognizioni de le bellezze corporee si causa ne l'anima l'amor di quelle, cioè per la cognizione sensibile amor sensuale e per la cognizione razionale amor spirituale. Sono molti che la faccia de l'anima verso li corpi hanno luminosa e l'altra verso l'intelletto oscura, e ciò

viene per essere l'anima loro sommersa e molto aderente al corpo, e il corpo inobbediente e poco vinto da l'anima: questi tutta la cognizione che hanno de le bellezze corporee e sensibili e cosí tutto l'amore che hanno a quelle è puro sensibile, e le bellezze spirituali non conoscono né amano, né si dilettano in quelle né le stimano degne d'essere amate; e questi tali sono degli uomini infelicissimi e poco differenti dagli animali bruti, e quel che han di piú è lascivia e libidine, concupiscenzia e cupidizia e avarizia, e altre passioni e turbazioni che fanno gli uomini non solamente vili e indegni, ma ancora laboriosi e insaziabili e sempre turbati e inquieti con nissuna satisfazione e contentezza, però che l'imperfezione di tali desidéri e dilettazioni gli leva ogni fine satisfattorio e ogni tranquilla contentezza, secondo la natura de l'inquieta materia, madre de le bellezze sensibili. Sono altri che piú veramente si possono chiamare uomini, ché [in loro] la faccia de l'anima che è verso l'intelletto è non men luminosa che quella che è verso il corpo, e alcuni ne li quali è molto piú lucida: questi dirizzano la cognizione sensibile a la razionale come proprio fine, e tanto reputano bellezze le sensibili con l'inferior faccia quanto si cava da quelle le razionali bellezze con la superiore, che è la vera bellezza (secondo t'ho detto); e se bene aderiscono l'anima spirituale con la faccia inferiore a li corpi per avere de la loro bellezza cognizione sensibile, di continente di contrario moto elevano le spezie sensibili con la faccia superiore razionale, cavando da quelle le forme e spezie intelligibili, riconoscendo essere quella la vera loro [cognizione de la bellezza], e lasciando il corporeo del sensibile, come brutto e scorza de l'incorporeo, ovvero ombra e immagine sua; e del modo che dirizzano l'una cognizione a l'altra cosí dirizzano l'uno amore a l'altro, cioè il sensibile a l'intelligibile, ché tanto amano le bellezze sensibili quanto le cognizioni loro inducono a riconoscere e amare le spirituali insensibili, le quali come vere bellezze solamente amano, e ne la fruizione di quelle si dilettano, e nel resto de la corporenzia e sensualitá non solamente non hanno amore né dilettazione in quella, ma l'odiano come brutta [e] materiale e

fuggono da quella come da contrario nocivo. Perché la mescolanza de le cose corporee impedisce la felicitá de l'anima nostra, privandola con la luce sensuale de la faccia inferiore de la luce intellettuale in la faccia superiore, che è la sua propria beatitudine; e cosí come l'oro quando ha la lega e mescolanza de li rozzi metalli e parte terrestre, non può essere bello perfetto né puro, ché la bontá sua consiste in essere purificato d'ogni lega e netto d'ogni rozza mescolanza: cosí l'anima mista de l'amor de le bellezze sensuali non può esser bella né pura, né venire in sua beatitudine se non quando sará purificata e netta de l'incitazioni e bellezze sensuali, e allor viene a possedere la sua propria luce intellettiva senza impedimento alcuno, la quale è la felicitá. T'inganni adunque, o Sofia, di quale è la maggior cognizione de le bellezze sensuali, tu credi che sia in quello che le conosce in modo sensitivo materiale, non estraendo da quelle le bellezze spirituali, ed erri; ché questa è imperfetta cognizione de le bellezze corporee, ché chi fa de l'accessorio principale non ben conosce, e chi lassa la luce per l'ombra non ben vede, e chi lassa d'amare la forma originale per amare il suo simulacro o immagine, se stesso odia. La perfetta cognizione de le bellezze corporee è in conoscerle di modo che facilmente si possino estraere da quelle [le] bellezze incorporee; e allora la faccia inferiore de l'anima nostra, che è verso il corpo, ha il conveniente lume quando serve al lume de la faccia superiore intellettiva, ed è accessoria e inferiore e veiculo di quella: e se li cede, è imperfetta l'una e l'altra, e resta l'anima improporzionata e infelice. Adunque l'amore de le bellezze inferiori allora è conveniente e buono quando è solamente per distillare di quelle le bellezze spirituali, che sono le vere amabili, e l'amore è principalmente in quelle e ne le cose corporee accessorie per loro: ché cosí come gli occhiali tanto son buoni belli e amati, quanto la chiarezza loro è proporzionata a la vista e [a] gli occhi e serveno bene quelli ne la representazione de le spezie visive, — essendo piú chiari e improporzionati son tristi, non solamente inutili ma nocivi e impedienti de la vista, — cosí tanto è la cognizione de le bellezze sensitive buona e causatrice d'amore e diletto, quanto si dirizza

a la cognizione de le bellezze intellettuali e induce l'amore a fruizione di quelle; e quando è improporzionata e non dirizzata in questo, è nociva, impediente de le bellezze del lume intellettuale, in che consiste il fine umano. Advertisce adunque, o Sofia, che non t'infanghi ne l'amore e dilettazione de le bellezze sensuali, tirando l'anima tua dal suo bello principio intellettuale per sommergerla nel pelago del deforme corpo e brutta materia. Non t'intervenga quel de la favola, di quello che vidde belle forme sculpite in acqua brutta, che volse le spalle a l'originali e seguitò l'ombrose immagini, e si buttò e annegò fra loro ne le turbide acque.

Sofia. Mi piace la tua dottrina in questo, e desidero imitarla; e conosco quanto fallo può cadere ne la cognizione e amore de le bellezze corporee, e il gran risico che in quelle si corre; e distintamente veggo che le bellezze corporali, in quanto son bellezze, non sono corporali, ma la sola participazione che li corporali hanno con l'incorporali, ovvero il lustrore che li spirituali infondeno ne li corpi inferiori, le bellezze de' quali sono veramente ombre e immagini de le bellezze incorporee intellettuali, — e che 'l bene de l'anima nostra è ascendere da le bellezze corporali ne le spirituali, e conoscere per l'inferiori sensibili le superiori bellezze intellettuali. Ma con tutto questo mi resta desiderio di sapere che cosa è questa bellezza spirituale, che fa ognuno de l'incorporei bello, e ancora si comunica a li corpi, non solamente a li celesti in gran modo, ma ancora a l'inferiori e corruttibili secondo piú e manco; ancora si participa (e piú che a tutti) a l'uomo, principalmente a la sua anima razionale e mente intellettiva. Che cosa è adunque questa bellezza, che cosí si sparge per tutto l'universo e in ciascuna de le sue parti, e per lei tutti li belli è ciascuno di loro fatto bello? ché, se bene m'hai dichiarato che la bellezza è grazia formale, la cui cognizione ne muove ad amare, questa è solamente la bellezza de li corpi formati e de le loro forme: ma come questa sia ombra e immagine de l'incorporea, vorria sapere precisamente, [e] che cosa è questa bellezza incorporea da la quale la corporea depende. Ché, quando saprò questo, conoscerò quel che è vera

bellezza, che per tutti si distribuisce, e non arò bisogno di particulare cognizione e diffinizione de la bellezza corporea, la quale m'hai dato: però che la diffinizione de la corporea non è diffinizione di sua bellezza, ma di lei in corpo, e non so quel che la medesima bellezza sia in se stessa fuor de li corpi; la qual cosa principalmente desidero sapere. Pregoti con l'altre cose ancora questa ne vogli mostrare.

FILONE. Cosí come ne li belli artifiziati (secondo giá hai inteso) la bellezza non è altro che l'arte de l'artefice participata diffusamente in essi corpi artifiziati e in loro parti, onde la vera e prima bellezza artifiziale è essa scientifica arte, preesistente ne la mente de l'artefice, de la quale le bellezze de l'artifiziati corpi dependono come di loro prima idea a tutti comunicata: cosí la bellezza di tutti li corpi naturali non è altra che il splendore di loro idee, onde esse idee sono le vere bellezze per le quali tutti li corpi son belli.

SOFIA. Tu mi dichiari la cosa per quello che non è meno occulto che lei: mi dici che le vere bellezze sono le idee, e a me non è men bisogno dichiararmi che cosa è idea di quello che sia bellezza; massimamente l'essere de le idee (come tu sai) è molto piú ascoso da noi che l'essere di essa bellezza. Vuoi adunque dichiarare il piú manifesto con l'ascoso: tanto piú che, oltra che è piú occulto l'essere de la idea che quello de la bellezza, è molto piú dubbioso e incerto: però che tutti concedono essere una vera bellezza da la quale tutte l'altre dependono, e molti de li filosofi sapientissimi niegono l'essere de le idee platoniche (come è Aristotile e tutti li suoi seguaci peripatetici). Come vuoi adunque dichiararmi il certo per il dubbioso e il piú manifesto per l'occulto?

FILONE. Le idee non sono altre che le notizie de l'universo creato con tutte le sue parti, preesistenti ne l'intelletto del sommo opifice e creatore del mondo, l'essere de le quali nissuno de li suggetti de la ragione il può negare.

SOFIA. Dimmi pur la ragione perché non si può negare.

FILONE. Però che se 'l mondo non è prodotto a caso, come si mostra per l'ordine del tutto e de le parti, bisogna che sia

prodotto da mente o intelletto sapiente, il quale il produce in quello perfettissimo ordine e corrispondente proporzione, che tu e ogni sapiente discerni in quello; il quale non solamente è mirabilissimo nel tutto, ma ne le piú minime de le parti sue ad ogni sapiente che 'l considera è in grande ammirazione, e ne l'ordine e corrispondenzia di ognuna de le minime parti di quello vede la somma perfezione de la mente de l'opifice del mondo e l'infinita sapienzia del creatore di quello.

Sofia. Questo non negherei giá, né credo si possa negare, però che in me stessa e in ciascuno de li miei membri veggo il gran sapere del creatore de le cose, il quale trapassa la mia apprensione e d'ogni uomo sapiente.

Filone. Conosci bene, massimamente se vedessi la notomia del corpo umano e d'ognuna de le sue parti, con quanta sottilitá d'arte e sapienzia è composto e formato, che in ciascuno di quelli ti si presentaria l'immensa sapienzia, providenzia e cura di Dio nostro creatore; come dice Iob: « Di mia carne veggo Dio ».

Sofia. Vegnamo oltra, a le idee.

Filone. Se la sapienzia e arte del sommo opifice ha fatto tutto l'universo con tutte le sue parti e parti de le parti in modo perfettissimo, concordanza e ordine, bisogna che tutte le notizie de le cose sí saviamente fatte preesistino in ogni perfezione ne la mente di esso opifice del mondo: cosí come le notizie de l'arti de le cose artifiziate bisogna che preesistino ne la mente del loro artefice architettore; altrimenti non sariano artifiziate, ma solamente a caso fatte. Queste notizie de l'universo e de le sue parti, che preesisteno ne l'intelletto divino, son quelle che chiamiamo idee, cioè prenotizie divine de le cose prodotte. Hai adunque inteso quel che sono idee, e come veramente sono.

Sofia. Le intendo evidentemente: ma dimmi come possono Aristotile e gli altri peripatetici negarle.

Filone. Largo discorso saria bisogno a dirti in che consiste la discrepanzia d'Aristotile a Platone suo maestro in questo de le idee, e la ragione di ciascuna de le parti, e quali sieno

quelle che piú convinceno: non te le dirò giá, perché saria uscire troppo del nostro proposito e fare prolissa questa nostra confabulazione. Ti dico solamente per satisfazione tua, che ciò che t'abbiamo detto de le idee non niega né può negare Aristotile, se bene non le chiama idee: però che egli pone che ne la mente divina preesista il nimos de l'universo, cioè l'ordine sapiente di quello, dal quale ordine la perfezione e ordinazione del mondo e di tutte le sue parti deriva, cosí come ne la mente del duce de l'esercito preesiste l'ordine di tutto quello, dal quale ordine procede l'ordinanza e fatti di tutto il suo esercito e d'ognuna de le sue parti; sí che in effetto le idee platoniche ne la mente divina in diversi vocabuli e vari esempli sono concesse d'Aristotile.

SOFIA. Intendo la conformitá: ma dimmi pur qualche cosa de la differenzia che è fra loro ne l'essere de le idee, che tanto Aristotile e li suoi si sforzorono di negare.

FILONE. Tel dirò in somma. Sappi che Platone misse ne le idee tutte l'esistenzie e sustanzie de le cose, di modo che tutto il procreato di quelle nel mondo corporeo si stima che sia piú presto ombra di sustanzia ed essenzia, che si possi dire essenzia né sustanzia: e cosí sprezzò le bellezze corporee in loro stesse, però che dice che, non essendo loro altro che ombre de le bellezze ideali non vagliano per altro che per mostrarnele e indurne in la cognizione di quelle, ché per sé la loro bellezza è poco piú che niente. Aristotile vuole in questo essere piú temperato, però che gli pare che la somma perfezione de l'artefice debba produrre perfetti artifiziati in loro stessi: onde tiene che nel mondo corporeo e ne le parti sue sia l'essenzia e la sustanzia propria d'ognuno di loro, e che le notizie ideali non sieno l'essenzie e sustanzie de le cose, ma cause produttive e ordinative di quelle: onde egli tiene che le prime sustanzie sieno l'individui, e che in ognuno di loro si salvi l'essenzia de le spezie. De le quali spezie l'universali non vuole che sieno le idee che sono cause de le reali, ma solamente concetti intellettuali de la nostra anima razionale, pigliati da la sustanzia ed essenzia che è in ciascuno de l'individui reali: e perciò chiama quelli

concetti universali sustanzie seconde, per essere astratti per il nostro intelletto da li primi individuali. E le idee non vuol che sieno prime sustanzie (come Platone dice) né ancora le seconde, ma prime cause di tutte le sustanzie corporee e di tutte loro essenzie composte di materia e forma: però che egli tiene che la materia e il corpo entri ne l'essenzia e sustanzia de le cose corporee, e che ne la diffinizione d'ogni essenzia, qual si facci per genero e differenzia, entri prima la materia o corporenzia, o ver forma materiale comune, per genero e la forma speziale per differenzia, però che l'essenzia e sustanzia sua è constituita d'ambidue, materia e forma; e come ne le idee non sia materia e corpo, in loro non cade secondo lui essenzia né sustanzia, ma sono il divino principio di che tutte l'essenzie e sustanzie dependono, cioè li primi come primi effetti corporali e li secondi come loro immagini spirituali. Tiene adunque che le bellezze del mondo corporeo sieno vere bellezze ma causate e dependenti da le prime bellezze ideali del primo intelletto divino. Di questa differenzia che è fra questi dui teologi nascono tutte l'altre che ne l'idee fra loro si truovano, e ancora la maggior parte di tutte le loro differenzie teologali e naturali.

SOFIA. Mi piace conoscere la differenzia, e ancora mi piaceria saper il tuo parere con qual di loro in ciò piú si conforma.

FILONE. Ancor questa differenzia, quando bene la saprai considerare, la trovarai piú presto ne la imposizione de' vocabuli che ne la loro significazione del modo in che si debbino usare, cioè che voglia dire essenzia sostanzia unitá veritá bontá bellezza e altri simili, che in la realtá de le cose s'usano: sí che ne la sentenzia seguo ambidue, però che la loro è una medesima; ne l'uso de' vocabuli forse è da seguire Aristotile, perché il moderno lima piú la lingua e piú divisamente e piú sottilmente suole appropriare i vocabuli a le cose. Ti dirò ben questo che, Platone trovando li primi filosofi di Grecia che non stimavano altre essenzie né sustanzie né bellezze che le corporee, e fuora de li corpi pensavano essere nulla, fu bisogno come verace medico curarli col contrario, mostrandoli che li corpi da se stessi nissuna essenzia nissuna sostanzia nissuna bellezza

posseggono, come è veramente, né han altro che l'ombra de l'essenzia e bellezza incorporea ideale de la mente del sommo opifice del mondo. Aristotile, che trovò giá li filosofi per la dottrina di Platone remoti del tutto da li corpi, stimando che ogni bellezza essenzia e sustanzia fusse ne le idee e niente nel mondo corporeo; vedendoli che perciò si facevano negligenti ne la cognizione de le cose corporee, e in li suoi atti moti e alterazioni naturali, ne le cause de la sua generazione e corruzione (de la qual negligenzia verria a risultare difetto e mancamento ne la cognizione astratta de li suoi spirituali princípi, però che la gran cognizione degli effetti al fine induce perfetta cognizione de le lor cause), — però gli parve tempo di temperare l'estremo in questo, qual forse in processo verria a escedere la mèta platonica: e dimostrò (come t'ho detto) essere propriamente nel mondo corporeo essenzie e sustanzie prodotte e causate da le idee, ed essere in quello ancora vere bellezze, ben che dependenti da le purissime e perfettissime ideali. Si che Platone fu medico curatore di malattia con escesso, e Aristotile medico conservatore di sanitá, giá indotta da l'opera di Platone, con l'uso del temperamento.

Sofia. Non poca satisfazione ho avuto in conoscere che vuol dire idee, e come il essere è necessario, e che ancora Aristotile non le nieghi assolutamente, e la differenzia che è fra lui e Platone ne l'intendere e parlare di quelle: e di questo non ti domandarò piú, per non levarti dal nostro proposito de la bellezza. E tornando in quello, tu m'hai detto che le vere bellezze sono le idee intellettuali, ovvero le notizie esemplari de l'ordine de l'universo e de le sue parti, preesistenti ne la mente del sommo opifice di quello, cioè nel primo intelletto divino: ne le quali se bene mi par da concedere sia bellezza maggiore e prima che la corporea, come causa di quella, non mi par giá da concedere che le idee sieno la vera e assolutamente prima bellezza, per la quale ogni altra cosa è bella o bellezza. Però che le idee son molte, come conviene dire sieno le notizie esemplari de l'universo e di tutte le sue parti, che sono tante che quasi sariano innumerabili; e se ognuna di quelle idee è bella o bellezza,

bisogna che la vera e prima bellezza sia altra piú superiore che le idee, per participazione de la quale ogni idea è bella o bellezza: che se la vera fusse propria di una di quelle idee, nissuna de le altre non saria vera bellezza, né prima, ma seconda per participazione di quella prima. Bisogna adunque che tu mi dichiari quale è la prima vera bellezza, di che tutte l'idee la pigliano, poiché la bellezza ideale non satisfá in questo per la sua multitudine.

FILONE. Mi piace questo dubio che hai mosso, però che la soluzione di quello porrá termine satisfattorio al tuo desiderio di saper qual sia la vera e prima bellezza. E prima ti dirò che t'inganni credendo che ne l'idee sia diversitá e multitudine divisa, cosí come ne le parti mondane che dependano da quelle: perché li defetti degli effetti non provengono e non si truovano ne le perfette cause loro, ma sono propri in l'effetti perciò che sono effetti, e per suo essere effettivo sono molto distanti da la perfezione de la causa; e però cadeno in loro defetti che non preesistono né vengano da le sue cause.

SOFIA. Anzi par che da le buone cause venghino li buoni effetti, e che gli effetti debbino essere cosí simili a le cause, che per loro si possino conoscere le sue cause.

FILONE. Se bene da la buona causa viene buono effetto, non perciò la bontá e perfezione de l'effetto si equipera a quella de la causa; e se bene l'effetto somiglia a la sua causa, non però l'agguaglia ne le cose perfettive. È ben vero che la perfezione de la causa induce perfezione ne l'effetto proporzionata a esso effetto, ma non eguale a quella che 'l causa: ché cosí saria l'effetto causa e non effetto, o la causa effetto e non causa. È ben vero che cosí buono e perfetto è l'effetto per effetto come la causa per causa, ma non sono solamente eguali in perfezione: anzi l'effetto manca assai de la perfezione de la sua causa, e perciò si truovan in lui de li defetti che non si truovano ne la causa.

SOFIA. Intendo la ragione, ma vorrei qualche esemplo.

FILONE. Tu sai che 'l mondo corporeo procede da l'incorporeo come proprio effetto de la sua causa e artefice: niente di

manco il corporeo non contiene la perfezione de l'incorporeo; e tu vedi quanto manca il corpo da l'intelletto. E se truovi nel corpo molti defetti, (come la dimensione, la divisione, in alcuni l'alterazione, la corruzione), non però giudicarai che preesistino ne le lor cause intellettuali in modo defettuoso, ma giudicarai che ciò sia ne l'effetto solamente per il mancamento suo de la causa: cosí la pluralitá divisione e diversitá che si truovano ne le cose mondane, non credere che preesistino ne le notizie ideali loro; anzi quello che è uno indivisibile ne l'intelletto divino, si multiplica idealmente verso le parti del mondo causate, e in rispetto di quelle le idee sono molte, ma con esso intelletto è una e indivisibile.

SOFIA. Come vuoi tu che le notizie di molte e diverse cose sia una in sé?

FILONE. Queste molte cose non sono parti de l'universo?

SOFIA. Sono.

FILONE. E tutto l'universo con tutte le sue parti non è uno in sé?

SOFIA. Uno veramente.

FILONE. Adunque la notizia de l'universo e la idea di quello è una in sé, e non molte.

SOFIA. Sí: ma come l'universo essendo uno ha molte parti diversamente essenziate, cosí quella notizia e idea de l'universo averá in sé molte diverse idee.

FILONE. Quando bene ti concedessi che la idea de l'universo contiene molte idee diverse de le parti di quello, non è dubio che cosí come la bellezza de l'universo precede la bellezza de le sue parti, però che la bellezza di ciascuna è participata de la bellezza del tutto, cosí la bellezza de l'idea di tutto l'universo precede la bellezza de le idee parziali, ed ella, come prima, è vera bellezza, e participandosi a l'altre idee parziali le fa belle gradualmente. Massime che la multiplicazione de le idee separatamente non è da concedere: però che ancora che la prima idea de l'universo, che è in mente del sommo opifice di quello, sia multifaria con ordine a l'essenziali parti di quello, non però quella multifarietá induce in lei diversitá essenziale separabile

né partizione dimensionaria né diviso numero, come fa ne le parti de l'universo; ma è talmente multifaria che resta in sé indivisibile, pura e simplicissima, e in perfetta unitá continente la pluralitá di tutte le parti de l'universo prodotto insieme con tutto l'ordine de' suoi gradi, di sorte che dove è una sono tutte, e le tutte non levano l'unitá de l'una. Ivi l'un contrario non è diviso in luogo de l'altro, né diverso in essenzia opponente; ma insieme in la idea del fuoco è quella de l'acqua; e in quella del simplice è quella del composto, e in quella d'ogni parte è quella de l'universo tutto, e in quella del tutto quella di ciascuna de le parti: di sorte che la multitudine ne l'intelletto del primo opifice è la pura unitá, e la diversitá è la vera identitá, in tal maniera che piú presto questa cosa l'uomo la può comprendere con mente astratta che dir con lingua corporea, però che la materialitá de le parole impedisce la precisa ostensione di tanta puritá, longhissima dal corporeo depingere.

SOFIA. Mi par intendere questa sublime astrazione, come ne l'unitá consiste multifaria causazione, e come de l'uno simplicissimo dependano molte diverse separate cose: ma se pur mi desse qualche esemplo sensibile, molto mi piaceria.

FILONE. Mi ricordo in quello giá averti dato uno esemplo visibile, del sole con tutti li colori e luce corporea particolare: però che, [se bene] tutti dependano da lui, e in lui consisteno come in idea tutte l'essenzie de li colori e luce de l'universo con tutti li gradi suoi, nondimeno in lui non sono cosí multiplicati e divisi come ne li corpi inferiori inluminati da esso, ma in una essenzial luce solare, la quale con la sua unitá contiene tutti li gradi e differenzie de li colori e luce de l'universo. Però vedrai che, quando esso puro sole s'imprime ne le nubi umide opposite, fa l'arco chiamato iris, composto da molti complicati e diversi colori, di tal sorte che non potrai conoscere se non tutti insieme o ciascuno per sé; e cosí quando si representa esso sole ne li nostri occhi, causa ne la nostra pupilla una moltitudine di colori e luci diverse tutte insieme, di modo che sentiamo la multiplicazione che è con l'unitá, senza posser dare fra loro diversitá alcuna separabile. E in questo modo fa ogni

cosa lustra, che s'imprime ne l'aere e ne l'acqua con moltitudine di colori e di luce insieme senza separazione, essendo lei una simplice: sí che la simplicissima luce solare, perché in sé contiene in unitá tutti li gradi de la luce o colori, si representa con moltitudine di colori e di luce ne li corpi diversi separatamente, e ne li nostri occhi e ne li nostri diafani (come l'aere e l'acqua) con multifari e lucidi colori tutto insieme; però che il diafano è manco distante da la sua simplicitá che l'opaco corpo, per riceverla unitamente. Di questo modo l'intelletto del sommo opifice imprime la sua pura e bellissima idea, continente tutti li gradi essenziali de la bellezza de' corpi de l'universo, con moltitudine separata di belle essenzie e diversi gradi graduati; e nel nostro intelletto e negli altri angelici e celesti si rappresenta con multifaria unita bellezza senza alcuna separata divisione: e tanto la moltitudine è piú unita, quanto l'intelletto recipiente di quella è piú eccellente in attualitá e chiarezza; e la maggiore unione gli causa maggiore bellezza e piú propinqua de la prima e vera bellezza de la idea intellettuale che è ne la mente divina. E per maggiore tua satisfazione, oltre a questo esemplo del simulacro del sole te ne dirò un altro de l'intelletto umano, che è conforme in natura a l'esemplare. Tu vedi che uno simplice intellettuale concetto si rappresenta in la nostra fantasia, ovvero si conserva in la nostra memoria, non in quella unica simplicitá ma in una multifaria e unita immaginazione, emanante da l'unico e simplice concetto, e si rappresenta in la nostra prolazione con moltitudine separata di voci divisamente numerate: però che in la nostra fantasia o memoria è la representazione del concetto del nostro intelletto a modo che 'l sole s'imprime nel diafano e la bellezza divina in ogni intelletto creato, e in la nostra prolazione s'imprime il concetto a modo che la luce del sole si rappresenta ne li corpi opachi e come la bellezza e la sapienza divina ne le diverse parti del mondo creato. Sí che non solamente ne la luce solare visiva puoi conoscere il simulacro de la participazione de la somma bellezza e sapienzia, ma ancora piú proprio simulacro ne la representazione de li nostri concetti intellettuali nel senso interiore o ne l'audito esteriore.

Sofia. Intera satisfazione m'ha dato con questo esemplo de la representazione de la luce solare ne le due maniere di recipiente, cioè grosso opaco e sottile diafano, a la representazione de la divina idea intellettuale ne l'universo creato ne le due nature recipienti, cioè la corporea e la spirituale intellettiva. Il qual sole con la sua luce (come giá m'hai detto) è non solamente esemplo de la idea e intelletto divino, ma vero simulacro fatto da lui a la sua immagine: però che del modo che' l sole participa la sua lucida bellezza estensamente o separatamente a li diversi corpi grossi opachi, participa l'intelletto divino la sua ideal bellezza estensamente e separatamente in tutte l'essenzie de le diverse parti corporee de l'universo, e al modo che 'l sole participa la sua bella e risplendente luciditá con multifaria unitá ne li corpi sottili diafani, cosí participa esso intelletto divino la sua bellezza ideale con multifaria unitá ne l'intelletti prodotti, umani celesti e angelici. Ma solamente una cosa desidero sapere toccante a la prima bellezza, che tu la poni essere forma esemplare ovvero idea di tutto l'universo prodotto, cosí corporeo come spirituale, cioè la notizia e ordine di quello preesistente ne la mente o intelletto divino, secondo il quale esso con tutte le sue parti fu prodotto. Essendo questa idea de l'universo la prima e vera bellezza (come dici), seguiria che la bellezza del mondo in forma saria sopra ogni altra bellezza, come prima; che a me pare fuor di ragione, però che la bellezza di esso intelletto o mente divina precede manifestamente a la bellezza de l'idea e notizia esemplare, che è in lui e da lui prodotta, come precede la bellezza de la causa produttiva quella de l'effetto: non è adunque essa idea la prima bellezza, come dici, ma quella de l'intelletto e mente divina, de la quale emana lei e sua bellezza.

Filone. Il tuo dubio viene da fallace e insufficiente cognizione, causata dal necessario uso de l'impropri vocabuli: però che, perché diciamo che la idea del mondo è ne l'intelletto o mente divina, tu pensi che sia altra la idea da esso intelletto e mente, in quale è.

Sofia. Bisogna pur dirlo, ché la cosa che esiste in alcuno è altra di necessitá che quello in che esiste.

FILONE. Sí, se propriamente stesse in quello: ma la idea non propriamente esiste ne l'intelletto, anzi è il medesimo intelletto e mente divina; però che la idea del mondo è la somma sapienzia, per la quale il mondo fu fatto, e la sapienzia divina è il verbo, e l'intelletto suo la sua propria mente, però che non solamente in lui ma ancora in ogni intelletto prodotto in atto la sapienzia e l'intenzione e il medesimo intelletto è una medesima cosa in sé, e solamente appresso di noi è in questi tre modi rappresentata la sua simplicissima e pura unione: tanto piú nel sommo e purissimo intelletto divino, che è a tutti modi uno medesimo con la sapienzia ideale. Sí che la bellezza di essa idea è la medesima bellezza de l'intelletto, non che sia in lui la bellezza come in suggetto, ma il medesimo intelletto o idea è la medesima prima bellezza, per la quale ogni cosa è bella.

SOFIA. Adunque tu non vuoi che sia altro la mente e intelletto divino che l'esemplo de l'universo, per il quale fu prodotto.

FILONE. Non altro, veramente.

SOFIA. Saria adunque l'intelletto divino solamente per servire a l'essere del mondo, poi che non è altro che l'esemplo da produrlo, e in se stesso nessuna eccellenzia averia.

FILONE. Questo non segue, perché l'intelletto divino è per sé eccellentissimo ed eminentissimo sopra tutto l'universo prodotto; e se bene ti dico che è esemplo di quello, non voglio giá dire che sia fatto per lui come instrumento e modello per le cose artifiziate: ma dico che, essendo lui perfettissimo, resulta e deriva da lui tutto l'universo a similitudine sua come sua immagine; e lui è tanto piú eccellente che l'universo, quanto è la vera persona piú che la sua immagine e la luce piú che la proporzionata ombra. E però quella somma bellezza che è in sé, è purissima simplicissima e in perfettissima unitá, e ne l'universo si produce in unitá multifaria de l'unico tutto con le molte parti, in gran distanzia di perfezione da lui come è de l'effetto a la eminente causa (secondo t'ho detto).

SOFIA. M'acquieta l'animo questa teologica e astratta unione; e conosco che la somma bellezza è la prima sapienzia, e quella,

participata ne l'universo, tutto e ognuna de le sue parti fa belle: sí che nissuna altra bellezza è che sapienza participabile ovvero participata, l'una producente e l'altra prodotta, l'una purissima e sommamente una, e l'altra diffusa estensa separata e multiplicata, ma sempre a immagine di quella somma e vera bellezza, prima sapienzia. Ma solamente a una cosa voglio ancora che m'acquieti l'animo, che, essendo la prima bellezza (come hai detto) essa sapienzia divina, idea de l'universo ovvero intelletto prodotto o la mente sua, pareria che la bellezza di esso Dio precedessi a quella e fusse la vera e prima bellezza, e l'altra, che fai prima, par piú presto seconda, però che 'l sapiente precede a la sapienzia e l'intelligente a l'intelletto. Debbe adunque essere la prima bellezza quella del sommo sapiente e intelligente, e la seconda quella del suo intelletto e somma sapienzia: tanto piú che essa sapienzia è l'idea de l'universo, esemplo e modello de l'artifiziato mondo (come hai detto), a la quale è bisogno che conceda che preceda esso sommo opifice, però che l'architettore bisogna che preceda a l'esemplare, modello del suo artifizio, e che 'l modello sia primo causato da l'architettore, e mediante quello l'opera artifiziata; e precedendo il sommo opifice a l'idea de l'universo, bisogna che la bellezza sua sia prima de la idea, cosí come la bellezza de la idea è la prima bellezza di esso universo prodotto. È adunque la bellezza de la idea e intelletto primo, ovvero de la mente e sapienzia divina, seconda in ordine de la bellezza, e non prima, e la prima saria quella del sommo opifice, e non l'idea (come hai detto).

FILONE. Non mi dispiace che abbi mosso ancora questo dubio, però che la soluzione di quello ti condurrá nel termine finale di questa materia e te integrará nel conoscimento de la somma e vera bellezza, sopra tutte l'altre prima ed eminentissima. Prima ti solverò il tuo dubio con assai facilitá, mostrandoti che 'l primo intelletto (di mente d'Aristotile) è uno medesimo col sommo Iddio, in nissuna cosa diverso se non [ne] li vocabuli e modi di filosofare appresso di noi de la sua simplicissima unitá: però che egli tiene che l'essenzia divina non sia altro che somma sapienzia e intelletto; la qual essendo purissima e

simplicissima unità, produce l'unico universo con tutte le sue parti ordinate ne l'unione del tutto, e, cosí come il produce, il conosce tutto e tutte le suoi parti e parti de le parti in una simplicissima cognizione, cioè conoscendo se stesso, che è la somma sapienzia, di che tutto dipende come immagine e simulacro di quello. E in lui è il medesimo il conoscente e il conosciuto, il sapiente e la sapienzia, l'intelligente e l'intelletto e la cosa intesa da lui: in la quale, essendo simplicissimamente una senza multiplicazione alcuna, consiste la perfettissima cognizione de l'universo tutto e d'ognuna de le cose prodotte, molto piú eminente perfetta e distintamente e in molto piú preciso modo che in la cognizione che si piglia de le cose istesse divisamente d'ognuna, però che questa cognizione è causata da le cose cognite, e secondo quelle divisa e multiplicata e imperfetta. Ma quella cognizione è prima causa di tutte le cose e di ciascuna per sé, e però è libera de li defetti de li effetti ne la cognizione di quelli, e può con unitá e simplicitá de l'intelletto avere infinita e perfettissima cognizione di tutto l'universo e d'ognuna de le cose prodotte fino a l'ultima parte di quello. Strologhizando adunque per questa peripatetica via de l'essenzia divina, la soluzione del tuo dubio è manifesta: ché essendo Dio la sua medesima sapienzia, primo intelletto, idea de l'universo, la sua bellezza è quella medesima de la sapienzia e intelletto suo, idea del tutto; e quella (come t'ho detto) è la vera e prima bellezza, per la participazione de la quale, secondo piú o manco, ogni cosa de l'universo viene piú e meno bella; e il medesimo universo tutto continente è quel che piú la participa, come sua propria immagine, e de le parti sue la natura intellettuale è quella in che piú simile e piú perfettamente s'imprime, e piú riceve de li suoi cari raggi.

SOFIA. Di poi questa integrazione, non mi resta piú sete desiderativa di nuovo poto in questa materia, però che talmente m'ha saziato questa tua ultima resoluzione, che piú presto procuro che 'l mio intelletto s'informi essenzialmente di quella che cercare piú nuove cose. Niente di manco, perché tu chiamasti questa prima via de la mia satisfazione peripatetica, se forse ne fusse qualch'altra che mi bisognasse

intendere, ti prego che me la comunichi, avvenga che io nol meriti per propria acquisizione.

FILONE. È bene altra via da risponderti al tuo dubio, concedendoti che la sapienzia e intelletto divino, idea de l'universo, è in alcun modo distinta e altra dal sommo Iddio: però che Platone pare che cosí l'affermi. Egli tiene che l'intelletto e sapienzia divina, che è il verbo ideale, non sia propriamente il sommo Iddio, né manco in tutto altro e distinto da lui, ma che sia una sua cosa dependente ed emanante da lui e non separata né distinta da lui realmente, come la luce del sole. Questo suo intelletto, ovvero sapienzia, chiama opifice del mondo, idea di quello, e continente ne la sua simplicitá e unitá tutte l'essenzie e forme de l'universo, le quali chiama idee: cioè che in la somma sapienzia si contengano tutte le notizie de l'universo e di tutte le sue parti, de le quali notizie tutte le cose sono prodotte e conosciute giuntamente. Il sommo Dio (il quale egli qualche volta chiama sommo buono) dice essere sopra il primo intelletto, cioè quell'origine da chi il primo intelletto emana; e dice che non è ente, ma sopra ente, però che l'essenzia prima è il primo ente e il primo intelletto è prima idea: e tanto il truova occulto da la pura astratta mente umana, che appena truova nome che imponerli, e però il piú de le volte il nomina ipse senza altra proprietá di nome, temendo che nissun nome che la mente umana possa produrre, e la lingua materiale possa proferire, non sia capace di nissuna proprietá del sommo Dio. E giá alcuni peripatetici volsero seguire (ben che imperfettamente) questa via: come furono Avicenna e Algazeli e rabi Moises nostro e loro seguaci, li quali dicono che 'l motore del primo cielo e corpo, che contiene tutto l'universo, non è la prima causa ma il primo intelletto o intelligente, prima e immediatamente prodotto da la prima causa, la quale è sopra ogni intelletto e sopra tutti li motori del corpo celeste (secondo piú largamente hai inteso quando de la comunitá de l'amore abbiam parlato). Ma io di questa oppinione non ti dirò altro, però che fu una composizione de le due vie teologali d'Aristotile e Platone, piú bassa e minoretta, meno astratta che nissuna di quelle.

SOFIA. Secondo questa via platonica il mio dubio mi par efficace, però che, precedendo il sommo Dio al primo intelletto, la divina sua bellezza debba essere la vera e prima bellezza, non quella del primo intelletto, come hai detto.

FILONE. Giá io era per solverlo. Sai che 'l sommo Iddio non è bellezza ma primo origine de la sua bellezza; e la sua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la sua somma sapienzia, ovvero intelletto e mente ideale: sí che questa, se bene è emanante da Dio e dependente da lui, è niente di manco la prima e vera bellezza divina, però che esso Dio non è bellezza ma è origine de la prima e vera bellezza sua, che è la somma sua sapienzia e intelletto ideale. Sí che, concesso che Dio sapiente o intelligente precede a la sua somma sapienzia e intelletto, non però è da concedere che la bellezza sua preceda a la bellezza de la sua somma sapienzia, perché la sua sapienzia è la sua medesima bellezza; e la precedenzia che Dio ha a la sua sapienzia, l'ha a la sua bellezza, che è la prima e vera bellezza; ed egli, come autore de la sapienzia, non è bellezza né sapienzia, ma fontana onde emana la prima bellezza e somma sapienzia; e la bellezza che ha, è essa somma sapienzia sua, la quale comunicata fa bello tutto l'universo con tutte le sue parti. E cosí nel mondo sono tre gradi ne la bellezza: l'attore di quella, quella, il participante di quella, cioè bello bellificante, bellezza e bello bellificato; il bello bellificante, padre della bellezza, è il sommo Dio, e la bellezza è la somma sapienzia e primo intelletto ideale; il bello bellificato, figliuolo di essa bellezza, è l'universo prodotto.

SOFIA. La suprema astrazione di questa seconda via di soluzione mi leva l'intelletto in tal modo, che appena mi pare esser mio e piú presto mi somiglia raggio di quel primo intelletto divino e somma sapienzia. Ma per mia satisfazione dimmi perché Dio, sommo buono, tu nol chiami bellezza, come fai al suo primo intelletto, senza bisognare dare origine e principio a la prima bellezza come la dái a la sapienzia e intelletto primo.

FILONE. Però che la sapienzia ha ragione di vera bellezza, e non è il sapiente dal quale emana; e la ragione è che la bellezza è cosa di sua bellezza, visibile o con gli occhi corporei

o con quelli de l'intelletto, e per la complacenzia grazia amore e dilettazione che causa nel vidente si chiama bellezza, e (secondo t'ho detto) nissuna visione intellettuale prodotta può discernere piú che in la sapienzia divina. Ma il principio di quella, se ben conosce che è per il conoscimento che ha di essa sapienzia, non può discernere in lui stesso cosa quale il possa dire bellezza; e però intitula quello sommo bello origine e principio de la bellezza, e a la somma sapienzia, quale discerne per l'ordinata opera sua con sue proporzionate parti, chiama con ragione prima e vera bellezza, però che l'unitá di quella, per la sua continenzia di tutti li gradi essenziali ovvero ideali, si rappresenta sommamente bella ne l'intelletti che la possono contemplare: il quale non è possibile che s'abbi del purissimo e occulto origine di quella, che se non se li può dire nome che propriamente il significhi, come se li potrá appropriare bellezza? E già in questo ti potrò dare per esemplo il sole, simulacro e immagine corporea de l'incorporea divinitá: però che la maggior bellezza che gli occhi corporei possono vedere del sole è la propria luce che lo circonda, e ancora in quella con grandissima difficultà si possono affissare gli occhi carnali per discernerlo; pure conoscano che quello è la prima e somma luce de l'universo, da la quale ogn'altra luce nel mondo depende, cosí come gli occhi intellettuali fanno de la somma sapienzia prima bellezza. Ma de la sustanzia intima del sole, di che quella prima circundante o collegata luce depende, gli occhi carnali nissuna luciditá bellezza o altro possono discernere, escetto conoscere che sia un corpo o sustanzia, che porge e produce quella sua bellissima luce congiunta a lui, da la quale tutte le luci e bellezze del mondo corporeo dependeno: cosí come gli occhi intellettuali non possono altro conoscere oltr'a la somma bellezza e sapienzia, se non che sia un sommo bello e sapiente, origine di quella; cosí come quella prima luce del sole è prodotta dal primo lucente e produce tutti li lucidi, che sono li belli corporei de l'universo, cosí quella somma sapienzia e bellezza depende dal sommo bello, ovvero bellificante, e fa per la sua participazione tutti li belli corporei e incorporei del mondo prodotto.

SOFIA. Di poi di ciò non mi resta altro che domandarti, se non che tu mi dica quale di queste teologali vie è quella che piú t'acquieti l'animo.

FILONE. Come ch'io sia mosaico ne la teologale sapienzia, m'abbraccio con questa seconda via, però che è veramente teologia mosaica: e Platone, come quel che maggior notizia aveva di questa antica sapienzia che Aristotile, la seguitò. Aristotile, la cui vista ne le cose astratte fu alquanto piú corta, non avendo la mostrazione de li nostri teologi antichi come Platone, negò quello ascoso che non ha possuto vedere, e gionse a la somma sapienzia, prima bellezza, de la quale il suo intelletto saziato, senza vedere piú oltre, affermò che quella fusse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone, avendo da li vecchi in Egitto imparato, poté piú oltre sentire; se ben non valse a vedere l'ascoso principio de la somma sapienzia o prima bellezza, e fece quella secondo principio de l'universo, dependente dal sommo Dio, primo principio di tutte le cose. E se bene Platone fu tanti anni maestro d'Aristotile, pure in quelle cose divine esso Platone (essendo discepolo de li nostri vecchi) imparò da migliori maestri che Aristotile da lui, ché 'l discepolo del discepolo non può arrivare al discipulo del maestro; ancor che Aristotile (se ben fu sottilissimo), mi credo che ne l'astrazione il suo ingegno non si potessi tanto sollevare come quello di Platone, ed egli non volle come gli altri credere del maestro quello che le proprie forze del suo ingegno non il dimostrassero.

SOFIA. Io farò pure inseguire la tua dottrina a la platonica: intenderò quello che potrò, e il resto ti crederò, come a chi meglio e oltra di me vede. Ma vorria che mi mostrasse donde Moise e gli altri santi profeti significarono questa veritá platonica.

FILONE. Le prime parole che Moise scrisse furono: « In principio creò Dio il cielo e la terra »; e l'antica interpretazione caldea disse, onde noi diciamo in principio, « con sapienzia creò Dio il cielo e la terra »: e perché la sapienzia si dice in ebraico principio (come disse Salamone), principio è sapienzia, e la dizione **in** può dire **cum**. Mira come [per] la prima cosa ne mostra che 'l mondo fu creato per sapienzia e che la sapienzia fu il

primo principio creante, ma che 'l sommo Dio creatore mediante la sua somma sapienzia, prima bellezza, creò e fece bello tutto l'universo creato: sí che li primi vocabuli del sapiente Moise ne denotarono li tre gradi del bello, Dio sapienzia e mondo. E il sapientissimo re Salamone, come seguace e discepulo del divino Moise, dichiara questa sua prima sentenzia ne li *Proverbi* dicendo: « Il Signor con sapienzia fondò la terra, compose li cieli con somma scienzia; col suo intelletto l'abissi fûrno rotti e li cieli stillano la rosata ». Onde egli dottrina dicendo: « Figliuolo mio, non le levare dinanzi a l'occhi tuoi: vedi e guarda le somme cogitazioni, le quali saranno vita de l'anima tua »; e non si potria giá questa cosa scrivere piú chiara.

SOFIA. Ancora Aristotile concede che Dio ha fatto con sapienzia ogni cosa, come Platone: ma la differenzia è che egli pone la sapienzia essere una cosa medesima con Dio, e Platone dice che depende da lui. Tu che dici che 'l platonico è mosaico, vorria che mi mostrasse questa differenzia chiara ne l'antico.

FILONE. I nostri primi ne le cose simili parlano precisamente; e non dicono: « Dio sapiente creò », ovvero « saviamente creò »: ma dissero: « Dio con sapienzia », per mostrare che Dio è il sommo creatore e la sapienzia è mezzo e instrumento, col quale fa la creazione. E questo vedrai piú chiaro nel detto del devoto re David, che dice: « Col verbo del signore li cieli fûro fatti, e col spirito de la bocca sua tutto l'esercito suo »; il verbo è la sapienzia, e somiglia al spirito che esce de la bocca, ché cosí la sapienzia emana dal primo sapiente, e non sono ambi una cosa medesima (come pone Aristotile). E per piú evidenzia mira quanto chiaramente il pone re Salamone, pur ne li *Proverbi*, che principia dicendo: « Io son la sapienzia », e dichiara come quella contiene tutte le virtú e bellezze de l'universo, scienzie prudenzie arti, le astinenti virtú; e in fine dice: « Io ho consiglio e ragione, io son intelletto, io ho la fortezza, e meco li re regnano e li grandi conoscono veritá; io amo li miei amatori, e li miei sollicitanti mi truovano; tutte le bellezze divine ho meco, degne e giuste, per participare a li miei amici assai ed empire li suoi

tesori. E di poi che narrò (come vedi) a che modo da la sapienzia divina viene ogni sapere, virtú e bellezza de l'universo, le quali ella participa in gran copia a chi l'ama e sollicita, dichiarando di quanta somma sapienzia proviene; continua dicendo: « Il Signor mi produsse in principio de la via sua, innanzi de l'opere sue ab antico; ab eterno fui esaltata pel capo de le maggiori antichitá de la terra, prima che fussero l'abissi; io fui prodotta innanzi che fussero l'esuberanti origini de l'acqua, innanzi de li monti e valli e [di] tutte le polveri del mondo. Quando compose li cieli, ivi era io; e quando segnalò il termine sopra le faccie de l'abisso, quando pose il sito al mare e [a] l'acque che non passassero il suo comando, e quando assegnò il termine a li fondamenti de la terra, io allora era appresso di lui artifizio ovvero arte, esercitandomi in belli e dilettevoli artifizi, ogni dí giocando in presenzia sua, d'ogni ora giocante nel mondo e nel terreno suo e le delizie mie con li figli degli uomini. Onde, figliuoli miei, oditemi e guardate li miei precetti », *et cetera*. Mira, o Sofia, con quanta chiarezza ne mostrò questo sapientissimo re che quella somma sapienzia emana ed è prodotta dal sommo Dio, e non sono una medesima cosa (come vuole Aristotile): a la quale chiama principio de la via sua, però che la via di Dio è la creazione del mondo e la somma sapienzia è il principio di quella, col quale il mondo fu creato; dichiarando per la sapienzia il detto di Moise: « In principio creò Dio, *et cetera* ». E dichiara questa come somma sapienzia essere la prima produzione divina, precedente a la creazione de l'universo, però che mediante lei tutto il mondo e le parti sue furono create; e la chiama (come Platone) arte o artifizio ovvero sommo opifice, però che essa è l'arte o l'artifizio con che tutto l'universo fu da Dio artifiziato, cioè esemplo o modello di quello; e dice che fu appresso di lui, per denotare che non è diviso essenzialmente l'emanante dal suo origine, ma congiunti. E dice come tutte le bellezze delettabili e deliziose vengono da lei, cosí nel mondo celeste come nel terrestre; e dichiara che le bellezze sue ne li terrestri sono basse e ridicule in respetto di quelle che essa imprime ne li figli degli uomini, però che

(come t'ho detto), cosí come la bellezza de la luce del sole s'imprime piú perfettamente nel sottile diafano che ne l'opaco corpo, cosí la prima bellezza, somma sapienzia, s'imprime molto piú propria e perfettamente ne l'intelletti creati angelici e umani che in tutti gli altri corpi informati da lei ne l'universo. E non solamente questo sapientissimo re dichiarò questa emanazione ideale, principio di creazione, sotto spezie e nome di somma sapienzia; ma ancora la dichiarò sotto spezie e nome di bellezza ne la sua *Cantica*, onde parlando di lei dice: « Bella sei tutta, compagna mia, e difetto non è in te ». Mira quanto chiaro denota la somma bellezza ideale de la sapienzia divina, in porre la bellezza in tutta lei senza mescolanza d'alcuno difetto: ciò che non ti può dire nissuno bello per participazione, però che de la parte del recipiente il participante non è giá bello, e da quella parte è defettuoso, e chi participa bellezza non è tutto bello; e la chiama compagna perché l'accompagnò ne la creazione del mondo come l'arte a l'opifice. E in altra parte dichiara l'unitá e semplicitá di quella, quando dice: « Settanta sono le regine, *et cetera*; una è la mia colomba e la mia perfetta, *et cetera* »; e poi l'invoca dicendo: « Tu, mia colomba ascosa nel grado, mostra per me la tua presenzia, fammi ascoltare la tua voce, ché la tua presenzia è bella e la tua voce soave ». Dichiarò la simplicissima unitá de la somma bellezza, e come sia occulta per il supremo grado che ha sopra tutti li enti creati; e l'invoca che vogli partecipare la bellezza ne li corpi de l'universo presenzialmente in modo visivo e apparente, e piú dice vocale e verbalmente, cioè in modo sapiente a l'intelletti creati. E molte altre cose de la somma bellezza descrive quello innamorato re ne la sua cantica, che lassarò per non essere prolisso; solamente ti dirò che cosí come denotò ne la ideale sapienzia la somma bellezza, cosí al sommo Dio da chi la bellezza emana chiamò sommo bello, dicendo: « Tu sei bello, mio amato, e ancora giocondissimo; ancora il nostro letto è fiorito ». Vuol dire che non è bello, come gli altri, per participazione, ma supremo producente la bellezza; e denota la colligazione e coniunzione de la somma bellezza emanante col sommo bello di che emana,

dicendo ch'il letto di ambidue è fiorito: vuol dire che Dio congionto con la somma bellezza fa fiorito e bello tutto l'universo. Ancora lui ne l'*Ecclesiastes* dichiara la bellezza participata in esso universo, dicendo: « Il tutto fece Dio bello in sua ora », pigliato parlare da Moise che dice: « Vidde Dio il tutto qual fece, ed era molto buono »; che in ogni parte de l'universo dice che Dio la vidde buona, e nel tutto dice che 'l vidde molto buono, e che il buono vuole dire bello, e però il gionta col vedere, perché la bontá che si vede è sempre bellezza; e dice: « chi lo vede? Dio buono », per dinotare che la visione divina e la sua somma sapienzia fece ogni parte del mondo bella, participando di bellezza, e il tutto fece bellissimo e buonissimo, imprimendo in quello tutta la sapienzia e bellezza divina giuntamente.

SOFIA. Ti ringrazio della satisfazione de li miei dubi, e piú per essere stata con sí chiare e astratte notizie de la sacra e antica teologia mosaica; e mi chiamo satisfatta ne la cognizione de la vera bellezza, la quale conosco veramente essere la somma sapienzia divina, che in tutto l'universo resplende e ognuna de le sue parti col tutto bellifica. Voglio solamente che mi dica a che modo re Salamone ne la *Cantica* pone innamoramento fra il sommo bello ed essa somma bellezza: ché, essendo lui amante, saria inferiore a la bellezza amata (secondo ne hai mostrato), e tu il poni primo produttore di quella. Questo parrebbe discrepante.

FILONE. Ancor questo ti dirò, per satisfazione tua. Sai che Salamone e gli altri teologi mosaici tengono che 'l mondo sia prodotto a modo di figlio dal sommo bello come padre e da essa somma sapienzia, vera bellezza, come di madre; e dicono che, la somma sapienzia innamorata del sommo bello come femmina del perfettissimo maschio, e il sommo bello reciprocando l'amore in lei, essa s'ingravida de la somma potestá del sommo bello e parturisce il bello universo, loro figlio, con tutte sue parti. E questa è la significazione de l'innamoramento che Salamone dice ne la *Cantica*, de la sua compagna col bellissimo amato, e perché egli ha prima e piú ragion d'amato in lei, per esser suo principio e producente, che ella in lui per

essere prodotta e inferiore a quello, però vedrai che ella chiama sempre lui 'mio amato' come inferiore a superiore, e lui non la chiama mai 'amata' ma 'compagna mia, colomba mia, perfetta mia, sorella mia' come superiore a inferiore. Però che lei con l'amore di lui si fa perfetta, e leva la sterilitá ingravidandosi, e parturisce la perfezione de l'universo: ma l'amore in lui non è per acquistare perfezione, però che non se li può aggiugnere, ma per acquistarla a l'universo, generandolo come figlio d'ambidue; benché ancora in lui resulti perfezione relativa, ché 'l perfetto figlio fa perfetto padre, ma non essenziale e reale come fa in essa bellezza. E a immagine di questo si produce del maschio perfetto e [de] la femmina imperfetta l'individuo umano, che è microcosmo, cioè picciolo mondo; e ancora in cielo è il sole e la luna, che a modo d'uomo e donna innamorati, come t'ho detto, generano tutte le cose nel mondo inferiore.

SOFIA. È adunque l'amoroso matrimonio de l'uomo e de la donna simulacro del sacro e divino matrimonio del sommo bello e [de] la somma bellezza, di che tutto l'universo proviene. Se non che, è differenzia ne la somma bellezza, che non solamente è mogliere del sommo bello, ma prima figliuola prodotta da lui.

FILONE. Ancora in questo vedrai il simulacro nel primo matrimonio umano, ché Eva prima fu cavata di Adam come padre, e figlia sua, e poi gli fu mogliere in matrimonio. Di tutto questo discorso credo che debbi sufficientemente conoscere come l'amore de l'universo nacque de la prima bellezza come di padre, e de la cognizione che ha di lei la prima intelligenzia creata, motrice del sommo orbe che tutto l'universo corporeo contiene, desiderativa di quel che gli manca de la somma bellezza e de la cognizione di quella, come di madre. E cosí ogni particular amore si genera da la participazione di quella somma bellezza e de la cognizione di quella, a chi manca e desidera unirse con quella: e tanto l'amor è maggiore, quanto la participazione de la somma bellezza, o la cognizione di quella a chi manca, è piú copiosa; e tanto è piú eccellente l'amante, quanto è maggior la bellezza che s'ama, però che le cose grandemente belle fan molto

belli li suoi amatori. Adunque è giusto, o Sofia, che lassiamo le piccole bellezze, miste con deformitá e brutti defetti, come sono tutte le bellezze materiali e corporee, e tanto amiamo di quelle quanto ne inducono a la cognizione e amore de le perfette bellezze incorporee, e tanto le odiamo e fuggiamo loro quanto ne impediscono la fruizione di quelle chiare e spirituali; e principalmente amiamo le grandi bellezze separate da la deforme materia e brutto corpo, come sono le virtú e scienzie, che sempre sono belle e prive di bruttezza e difetto; e ancora in quelle ascendiamo per le minori a le maggiori bellezze e per le chiare a le chiarissime, di sorte che ne portino a la cognizione e amore, non solamente de le bellissime intelligenzie anime e motrici de li corpi celesti, ma ancora di essa somma bellezza e di esso sommo bello, datore d'ogni bellezza vita intelligenzia ed essere. E questo potremo fare quando noi abbandonaremo le vesti corporee e le passioni materiali, non solamente sprezzando le loro piccole bellezze per quella somma, da la quale quella e le altre molto piú degne dependono, ma ancora odiandole e fuggendole, come quelle che ne impediscono l'arrivare a la vera bellezza, in che nostro ben consiste: e per veder quella bisogna vestirsi di monde e pure vesti spirituali, facendo come il sommo sacerdote, che quando nel dí sacro de le perdonanze intrava nel santo santorum, lasciava le dorate vesti piene di preziose gemme, e con vestimenti bianchi e candidi impetrava la grazia e la venia divina. Ché quando arrivará la nostra cognizione a la somma bellezza e sommo bello, il nostro amore sará sí ardente in lui, che ogni altra cosa abbandonará per amare solamente quella e quello con tutte le forze de l'anima nostra intellettuale unita in la sua pura mente; mediante il quale noi diventaremo bellissimi, ché gli amanti del sommo bello grandemente si bellificano de la sua somma bellezza: e allora fruiremo la sua soavissima unione, che è l'ultima felicitá e desiderata beatitudine de le chiarissime anime e puri intelletti. Però che, essendo il primo bello nostro progenitore e la prima bellezza nostra genitrice e la somma sapienzia nostra patria, onde siamo venuti, il bene e beatitudine nostra consiste in tornare in quella

e aderirsi a li nostri parenti, felicitandone in la loro soave e visione e unione delettabile.

SOFIA. Dio facci che non restiamo per la via privi di cosí soavissima dilettazione, e che siamo di quelli che sono eletti per arrivare a l'ultima felicitá e final beatitudine. E de la mia quarta dimanda, che è di chi l'amor nacque, io mi tengo non meno satisfatta da te che de l'altre tre, cioè se nacque, quando nacque, e onde nacque l'amore. Solamente ti resta a rispondere a la mia quinta dimanda, che è: perché nacque l'amore ne l'universo, e quale è il fine per il quale fu prodotto.

FILONE. Secondo quello che hai inteso, in risposta de le quattro antecedenti questioni, del nascimento de l'amore, non bisogna dire longamente in risposta di questa ultima. Il fine, perché nacque l'amore in tutto l'universo, potremo facilmente conoscere quando consideraremo il fine de l'amore privato in ciascuno de l'individui umani e altri. Tu vedi che 'l fine d'ogni amore è la dilettazione de l'amante ne la cosa amata, cosí come il fin de l'odio è evitare la doglia che daria la cosa odiata: però che 'l fine che s'acquista per l'amore è contrario di quel che schiva l'odio, e cosí li mezzi loro sono contrari; e li mezzi de l'amore sono la speranza [e] il seguito del diletto, e quelli de l'odio sono il timore e la fuga de la doglia: adunque, se 'l fin de l'odio è appartare sé da la doglia come gattiva e brutta, è adunque il fin de l'amore approssimarsi al diletto come buono e bello.

SOFIA. Tu affermi adunque, o Filone, che 'l fin di qualsivoglia amore sia la dilettazione?

FILONE. Affermolo, certamente.

SOFIA. Adunque non ogni amore è desiderio di bello, come hai diffinito?

FILONE. A che modo ciò segue?

SOFIA. Però che sono molte dilettazioni ne le quali non cade bellezza: anzi quelle che piú interamente dilettano, come sono quelle del gusto con la sua dolcezza, e quelle de l'odore con la sua soavitá, e quelle del tatto — non solamente con l'amena temperie, rimedio de l'escesso de l'un contrario con l'altro,

reducente a temperamento, come del caldo col freddo e del freddo col caldo, del secco co l'umido e de l'umido col secco, e altri, [ma] spezialmente quella pongentissima dilettazione venerea che ogni diletto corporeo escede, — in nissuna di queste non cade bellezza, né si possono chiamare belle né difformi; e per te sono poste per fine d'amore, però che tutte s'acquistano mediante voglia e desiderio. Non è adunque la vera diffinizione d'amore desiderio di bello (come hai detto), ma desiderio di diletto, sia bello o non bello.

FILONE. Ancora che (come giá t'ho detto) amore desiderio appetito voglia, e altri vocabuli simili, molte volte s'usino largamente in una medesima significazione, niente di manco, quando precisamente se deverá parlare, qualche differenzia sará ne li loro significati, in alcuni di diversitá e in alcuni di piú o manco comune. È ben vero che ogni amore è desiderio, ma non ogni desiderio è vero amore preciso, quale è quello che t'ho diffinito; però che con ogni dilettazione sta desiderio, e ogni desiderio è di dilettazione, ma non con ogni dilettazione sta amore, se ben con ogni amore sta dilettazione come proprio fine suo. Sono adunque parte de le dilettazioni fine d'ogni amore, e tutte fine di desiderio: e il desiderio si ha come un genero comune a l'amore e al non amore.

SOFIA. È adunque una spezie del desiderio l'amore?

FILONE. Sí, veramente.

SOFIA. E l'altra spezie, che non è amore, come la chiamarai?

FILONE. La chiamarò appetito, ovvero appetito carnale.

SOFIA. Che differenzia fai da amore a appetito? non è un medesimo il fine di tutti due, cioè il delettabile? come li fai adunque cosí diversi?

FILONE. È vero che 'l fine d'ognuno di loro è il diletto; ma de l'amore è fine il diletto bello, e de l'appetito è fine il diletto non bello.

SOFIA. Se 'l fine de l'appetito fusse il diletto non bello, saria deforme: e oltra che è strano che 'l deforme ne diletti, però che la natura il fugge come contrario e séguita il bello come amato, è ancora impossibile, però che ogni deforme è gattivo e il

desiderio non è mai di gattivo; ché Aristotile dice che 'l buono è quello che tutti desiano e appetiscono.

Filone. Giá mi ricordo averti di questo errore un'altra volta ripreso, che stimi che ogni non bello sia deforme, e non è cosí: ché molti sono che non sono belli né deformi, perché in la loro natura non cade alcuno de li due contrari, cioè bellezza né deformitá, e son pur dilettazioni come tutte quelle che m'hai nominato.

Sofia. Non mi negarai giá che ogni bello non sia buono.

Filone. No.

Sofia. Adunque il non bello è non buono, e ogni non buono è gattivo, ché fra loro non è mezzo (come m'hai detto); adunque ogni non bello è gattivo, e quelle dilettazioni che non sono belle, sarieno gattive: il che è falso, però che son desiderate, e ogni desiderato è buono.

Filone. Ancora in questo falli: ché, se bene ogni bello è buono, non ogni buono è bello; e se bene ogni non buono è gattivo e non è bello, non ogni non bello è gattivo e non buono, però che il buono è piú comune che il bello. E però è qualche buono bello e qualche buono non bello; e ogni diletto è buono in quanto diletta, e perciò si desidera, ma non ogni diletto è bello: anzi sono de li diletti buoni e belli, e questi son fine di desiderio che è amore, e sono altri diletti buoni e non belli, come quelli che hai nominato, che sono fine di desiderio che non è amore, ma propriamente appetito, cioè carnale.

Sofia. Intendo bene la differenzia che poni infra 'l desiderio amoroso e appetito, e come de l'amoroso sono fine de le dilettazioni le buone e belle, e de l'appetitoso le buone e non belle; e mi maraviglio, perché m'hai consentito e poni, che ogni dilettazione è buona, però che è desiderata, e ogni desiderato è buono. Il qual se bene si piglia d'Aristotile, che diffiní il buono esser quello che si desidera, e, per la conversione de la diffinizione col diffinito, cosí come ogni buono è desiato bisogna che ogni desiato sia buono: niente di manco ne vediamo il contrario, che molte dilettazioni non sono buone, anzi gattive perniziose e nocive, non solamente a la sanitá e vita del corpo

umano ma ancora a la salute e vita de l'anima sua, e pur da molti son desiderate, ché altrimenti non si seguirieno; sí che non ogni desiderio è di cosa buona, né ogni desiderio è buono, né ogni dilettazione è buona, ma molti di quelli desidéri e diletti sono contrari e ruinatori del bene umano.

FILONE. Per il ditto d'Aristotile non saria da concedere che ogni desiderato fusse buono, però che egli non dice che 'l buono è quel che si desia, ma dice che 'l buono è quel che tutti desiano: e questa diffinizione si converte bene con esso buono diffinito, però che quel che tutti desiano è veramente buono.

SOFIA. E quale può essere questo buono, che gli uomini desiderano?

FILONE. Lui medesimo Aristotile il dichiara, e dice che è il sapere; e principia la sua *Metafisica*: «Tutti gli uomini naturalmente desiano sapere», questo è non solamente buono, ma vero e sempre bello: sí che Aristotile non ne constringe però a dire che ogni desiderato sia buono.

SOFIA. Adunque perché me l'hai consentito, e ancor confirmato?

FILONE. Però che in effetto è cosí, che 'l fine de la volontá e desiderio è il buono, e tutto quel che si desidera è sotto spezie di buono e delettabile, e cosí ogni delettabile (in quanto delettabile) bisogna che sia buono e desiderato: ma li desidéri e dilettazioni desiderate sono come li desideranti, che alcuni sono temperati in sé e cosí li suoi desidéri sono dilettazioni temperate, e altri desideranti sono in sé stemperati e cosí li suoi desidéri sono di dilettazioni stemperate.

SOFIA. Adunque non sarieno buone.

FILONE. Non sono buone veramente in sé, ma son buone a lui, perché gli paiano buone: e sotto specie di buone le desia, perché il stemperamento de la sua complessione il fa errare, prima nel giudizio e di poi nel desiderio e ne la dilettazione desiata, che essendo gattiva la reputa buona.

SOFIA. Adunque sono de le dilettazioni che non son buone se bene il paiano, e desidéri di cose non buone; contrario di quello che m'hai concesso e affirmato.

Filone. Cosí come ogni delettabile par buono, cosí participa qualche cosa buona che 'l fa parer buono, e il desiderio tende in lui da la parte del buono qual participa; e tu vedi che la dilettazione (in quanto dilettazione) è buona cosa, cosí come la doglia, contraria di quella, (in quanto doglia) è gattiva: non è adunque senza ragione che, sí come ogni doglia s'aborrisce teme e fugge, cosí ogni dilettazione si desíderi speri e segua.

Sofia. Adunque come dici che molte dilettazioni son gattive e stemperate, e cosí li desidéri e li desideranti di quelli?

Filone. Può stare in un suggetto bene e male, non da una parte ma da diverse, perché può essere una cosa buona in piccola parte sua e apparente, ma gattiva ne la maggior parte sua e piú intimamente ed esistentemente. E tali sono le gattive e stemperate dilettazioni, che, in quanto dilettano, sono e paiono buone, ma in se stesse son gattive, però che 'l bene che hanno de la sua forma è unito con la malizia de la materia e sommerso in quella. Onde sono in sé gattive, e hanno qualche cosa di buono apparente che diletta; e ancora questo non è buono assoluto, né apparente né delettabile a tutti, ma solo a li suoi stemperati desideranti, che sono tirati nel desiderio del minimo bene loro, senza considerazione del superchio male che ha sotto di lui; ma li temperati non inganna quel poco bene apparente, perché conoscono il troppo male con che è misto, onde non il giudicano essere delettabile né desiderabile, ma vera doglia, la quale si debba aborrire temere e fuggire. E di questi si truovano assai ne l'appetito carnale, ché la maggior parte de le dilettazioni del gusto e del tatto venereo e altre mollicie sono gattive e perniziose.

Sofia. E sono alcune di queste carnali dilettazioni che sono pur veramente buone?

Filone. Sí, quelle che sono temperate necessarie a la vita umana e a la progenie; le quali, se ben sono dilettazioni carnali, sono e si chiamano oneste, però che sono misurate e temperate da l'intelletto, principio de l'onestá; e li desideranti e desidéri di quelle sono veramente virtuosi e onesti.

Sofia. Ne le belle dilettazioni è forse questa differenzia ancora di buone e gattive, come in quelle che non sono?

Filone. Anzi assai: però che molte cose sono amate per belle, che se bene hanno qualche formale bellezza apparente che le fa amate, quella è tanto vinta de la deformitá e bruttezza de la lor materia, che sono veramente brutte, non amabili ma odiabili e da fuggire: e di questa sorta è la bellezza de l'oro ornamenti gioie e de l'altre cose materiali superflue non necessarie a la vita, l'amore de le quali propriamente si chiama cupiditá e avarizia. E cosí paiano belli li ragionamenti, orazioni e versi che sono faceti e consonanti e contengono sentenzie disoneste e brutte, e cosí tutte le vaghe fantasie, e belli disegni a l'apparenzia, che da l'intellettuale ragione sono giudicate brutte: e di questa sorte sono l'illicita gloria e onore e ingiusto dominio e imperio, che come belli apparenti sono desiati, essendo in sé deformi e disonesti; l'amore de' quali si dice ambizione, e il desio di tutte le spezie de le cose desiate, belle e buone apparenti e non esistenti, comunemente si chiama libidine.

Sofia. Sono dunque secondo questo quattro maniere di dilettazioni, due buone e belle e due buone e non belle: l'una de le buone e belle è esistente e l'altra è apparente, e cosí l'una de le buone e non belle è di buono esistente e l'altra di buono apparente. Sariano cosí forse tante differenzie ne li desidéri e ne li desideranti?

Filone. Ne li desidéri sí, che hanno tutte quattro le differenzie de le dilettazioni desiderate; ma ne li desideranti non bisogna porre piú che due spezie, cioè temperato o stemperato, ovvero onesto o disonesto. Li temperati de le belle bellezze e buone, e di quelle che sono belle e non buone, desiano quelle che sono tali in vera esistenzia, e non solo in apparenzia; ma li desideranti stemperati desiano quelle dilettazioni che sono belle, ovvero buone, in apparenzia, non in vera esistenzia: e questa differenzia procede da la bontá e bellezza che è ne l'anime de li desideranti, che quello che è buono e bello ama le dilettazioni veramente belle e desia le veramente buone, e quello che non ha bene né bellezza esistente, ma solamente apparente,

ama le dilettazioni belle apparentemente e non in esistente veritá. Benché ancora fra queste due si truovino mezzi composti d'ambidue, che alcuni sono temperati e onesti circa alcune de le dilettazioni e circa de l'altre stemperati, e alcuni per la maggiore e principal parte sono temperati e nel manco stemperati, e altri al contrario; e pur debbono sortir il nome di quello a che piú sono inclinati, onesto o disonesto.

SOFIA. Intendo a che modo ogni dilettazione è buona, apparente o esistente, e perciò è desiata; e quelle che oltra de l'essere buone sono belle apparenti o esistenti, non solamente si desiano ma ancora s'amano: e perciò hai detto che 'l fine de l'amore è la dilettazione de l'amante ne la cosa amata, e cosí debbe essere il fine del desiderio dilettazione del desiderante ne la cosa desiderata; poi che non è fra loro altra differenzia, se non che 'l desiderante non amante desia sotto spezie di buono non bello, esistente o a lui apparente, e il desiderante amante ama sotto spezie di buono bello, o che sia bello o che gli paia. Ma vorria saper da te, o Filone, come si conforma questo fine de l'amore con quello che m'hai detto ne la sua prima diffinizione, che è desiderio d'unione: ché l'unione pare che sia altra cosa che la dilettazione.

FILONE. Anzi è quella medesima: ché non è altro la dilettazione che l'unione del delettabile, e il delettabile (come t'ho detto) o è solo buono o ancora bello ovvero pare al desiderante; si che dire del fine d'amore che è la dilettazione de l'amante ne la cosa amata, è quanto dire l'unione de l'amante con la cosa amata.

SOFIA. Ancora questo intendo: ma in dubio mi resta ancora, che tu fai fine d'ogni amore la dilettazione; a questo modo ogni amore saria del delettabile: e tu di mente di Aristotile m'hai detto che sono tre amori, quello del delettabile, quello de l'utile, quello de l'onesto. Come adunque tu, lasciando li due principali, il fai tutto del delettabile, ponendo il fine de l'amore solamente in dilettazione?

FILONE. Se ben Aristotile parte l'amore in tre (come hai detto), e uno di loro chiama solamente delettabile, sappi che 'l

fine di ciascuno de li tre è la dilettazione: però che, cosí come quel che ama le dilettazioni corporee procura dilettarsi ne l'unione di quelle cose, e chi ama le cose utili e desia possederle, è per la dilettazione che fruisce nel loro acquisto e possessione (trovarai molti a chi molto piú diletta il guadagno de l'utile che il dolce mangiare e bevere e li venerei atti, onde molte volte li lasciano per seguitare l'utile), — e cosí l'onesto a chi l'ama è sommamente delettabile e l'amante desidera fruire la dilettazione de l'onesto acquisto: sí che il fine d'ognuno di questi tre amori ultimamente è dilettarsi l'amante in l'unione de la cosa amata, sia delettabile o utile ovvero onesta.

SOFIA. Adunque perché Aristotile chiama l'uno solamente amore del delettabile, e gli altri nomina altrimenti?

FILONE. Però che vulgarmente le dilettazioni carnali si chiamano e son tenute propriamente dilettazioni. Non perché le siano veramente: però che la minore dilettazione consiste in quelle, per essere basse materiali e la maggior parte loro prive de la bellezza, e piú veramente si desiano che amano (come hai inteso), e se hanno qualche bellezza quella è sí vinta da la bruttezza da la materia, che è sommersa in la sua deformitá, e la loro bontá in la malizia di quella; onde il buono e bello che in quelle si trova è solo apparente e non esistente. Ma Aristotile, secondo l'oppinione vulgare, l'intitulò in nome di delettabile; e a l'utile (avvenga che manco a molti non diletti) a differenzia di questo il chiama utile, cosí per avere l'utilitá oltra la dilettazione come principalmente perché la dilettazione sua, per essere ne la spirituale immaginazione, non è cosí materialmente sensata come la carnale; e a l'onesto, se bene è molto piú e piú veramente delettabile che gli altri due, il chiama onesto, cosí per l'onestá e sua propria differenzia come perchè la dilettazione sua, per essere ne la mente spirituale, non è materialmente sensata come il delettabile carnale; il quale (come t'ho detto), se bene è il piú apparente al vulgo degli uomini e ancora a le bestie, è in effetto poco o niente esistente in bontá né bellezza.

SOFIA. Come no? ne le dilettazioni carnali non vedi tu che ne sono molte che sono necessarie a la sostentazione de

l'individuo e a la conservazione de la spezie? onde da la natura di mente del sommo opifice con mirabil arte e sottilissima sapienzia in li suoi organi propri con soavissimo diletto furono ordinate e dedicate. Come adunque le tali dilettazioni non sono vere buone, se bene sono carnali, ma solamente apparenti (come dici)? Questo non è già verisimile.

FILONE. Di questa sorte di dilettazioni non ho detto mai che fussero gattive e solamente buone in apparenzia: anzi t'affermo che sono veramente buone.

SOFIA. Sono pur dilettazioni carnali, e l'amor loro è de la parte del delettabile.

FILONE. Sono ben carnali dilettazioni, ma non sono puramente de la spezie del delettabile: anzi sono veramente di quella de l'onesto, quando (come dissi) sono temperate quanto si richiede al bisogno de la sostentazione de l'individuo e conservazione de la spezie; e quando escedano questo temperamento, sono disoneste e stemperate, e proprie del puro delettabile nudo di onesto, e il bene e bellezza loro è solamente apparente e non esistente.

SOFIA. Come! quelle che sono carnali tu le levi del membro del delettabile, per essere temperate e oneste? Queste non par giá che le possi cavare del suo genero delettabile, come fai.

FILONE. Né manco io le cavo totalmente di quel genero: ma dico che non sono del puro delettabile, cioè di quello che non participa l'onesto, però che queste sono dilettazioni oneste.

SOFIA. Adunque una medesima dilettazione entra in due generi d'amore, nel delettabile e ne l'onesto?

FILONE. Intrano veramente in ambi generi, ma da diverse bande: ché queste necessarie dilettazioni, se bene hanno la parte loro materiale del delettabile, hanno la parte formale de l'onesto, che è il loro conveniente temperamento a li necessari e ottimi fini, a che sono dirizzate, de l'invidua sostentazione e de la conservazione specifica. E cosí accade nel genero de l'amore de l'utile, che quello ha puro utile, nudo de l'onesto, cioè stemperato e improporzionato al bisogno de la vita e de le opere virtuose, ed è solamente buono e bello apparente ed esistentemente

è gattivo e pernizioso, quale è la cupiditá e avarizia; ma quando è temperato e conveniente a questi due fini, è veramente buono e bello ed entra in ambi generi d'amore, utile e onesto, però che la materia sua è de l'utile e la forma del suo temperamento è de l'onesto.

SOFIA. Adunque l'amore de l'onesto è materialmente qualche volta del delettabile, qualche volta de l'utile? Saria forse alcuno amore, che materialmente e formalmente fusse onesto, senza pigliare da nissuno degli altri due generi?

FILONE. L'amore de l'onesto è amare le virtú morali e intellettuali; e per essere le morali circa l'operazioni de l'uomo, bisogna che sia la materia loro secondo la natura di quelle operazioni, in che la virtú esiste. Onde la virtú de la continenzia, o temperamento ne le dilettazioni carnali, ha per materia il corporale diletto e per forma la continenzia e temperamento in quello; la quale porge tanto maggiore e piú degna dilettazione negli amanti che la corporea de la materia sua, quanto è piú degno in noi lo spirituale del corporeo. E cosí le virtú de la liberalitá e continenzia e astinenzia del superfluo ne le cose possedute hanno per materia l'utile e per la forma la satisfazione e astinenzia temperata del superfluo, con liberale distribuzione di quello, del quale l'onesto amante gusta per dilettazione ne la medesima possessione de l'utile; e cosí tutte l'altre virtú morali che sono circa de l'operazioni umane, come la fortezza giustizia e prudenzia ed altre, hanno la materia de la natura operativa, e la forma loro è l'abito onesto del temperamento di quella. Ma le virtú intellettuali sono tutte oneste e non hanno altra cosa del materiale, però che non versano circa atti né dilettazioni corporee, da le quali possino pigliare materia alcuna, ma circa cose eterne, separate da corpi e intelligenti: onde tutte sono forme intellettuali senza compagnia di materia, e sono pure e vere oneste per se stesse, e non per participazione come l'altre; e però l'amore di queste chiama Platone divino.

SOFIA. E l'altre spezie d'amore come le chiama Platone?

FILONE. Egli divide li generi d'amore in tre, come Ari-

stotile, ma in altro modo, che è: amore bestiale, amore umano e amore divino. Chiama bestiale l'amore escessivo de le cose corporee, non temperato da l'onesto né misurato da la retta ragione, cosí ne le dilettazioni soperchie carnali come ne la cupiditá e avarizia de l'utile e altre fantastiche ambizioni: però che, mancando in tutte queste la moderazione e temperamento de l'intelletto umano, restano amori d'uno animale senza intelletto e veri bestiali. E chiama amore umano quello che è circa le virtú morali, temperative di tutti gli atti sensuali e fantastichi d'esso uomo e moderanti la loro dilettazione: il qual amore, per avere la materia corporea e la forma intellettuale e onesta, il chiama amore umano, per essere composto l'uomo di corpo e intelletto. E chiama amore divino l'amore de la sapienzia e de l'eterne cognizioni: il quale, per esser tutto intellettuale onesto e tutto formale senza compagnia di materia alcuna corporea, il chiama divino, però che in questo solo gli uomini sono partícipi de la divina bellezza. E quanto l'amore umano escede il bestiale, tanto la dilettazione, che è il fine suo de l'amante ne la cosa amata, è maggiore e piú eccellente che non sono le corporee ed esorbitanti dilettazioni bestiali, che appresso il vulgo son tenute le principali nel diletto, essendo in effetto basse e tenuissime in quello; e cosí potrai ancora intendere che, quanto l'amore divino è piú sublime de l'umano, tanto la dilettazione di quello è maggiore, piú soave e piú satisfattoria e piú intensamente desiata da chi la conosce, che la dilettazione de l'altre virtú morali e amori umani. Sí che, dividendo l'amore a la peripatetica o a la stoica, non ne troverai alcuno di chi il fine non sia la dilettazione de l'amante ne la cosa amata (come t'ho detto).

Sofia. Veggo in effetto che cosí è, e che' l fine d'ogni particular amore è il diletto de l'amante in l'unione de la cosa amata. Oramai mi puoi dir oltra, rispondendo a la mia domanda, qual'è il fin universale per il quale nacque l'amore ne l'universo: ché in quello non mi par cosí facile porre la dilettazione per fine, come ne li particulari amori degli uomini e degli altri animali.

Filone. È ben tempo di dirtelo. Tu sai [che] una volta che 'l mondo fu prodotto dal sommo creatore mediante l'amore (però che vedendo il sommo buono la sua immensa bellezza, e amando quella e quella lui come sommo bello, produsse o ver generò a similitudine de la sua bellezza il bello universo, però che 'l fine de l'amore è, come Platone dice, parto in bello), — prodotto adunque l'universo dal sommo suo creatore a somiglianza ovvero a immagine de la sua immensa sapienzia, nacque amore del creatore verso di esso universo, non come d'imperfetto a perfetto, ma come da perfettissimo superiore a meno perfetto inferiore e come dal padre al figlio e da la causa al suo effetto singulare. Onde il fine di questo amore non è acquistare bellezza che manchi a l'amante, né dilettarsi ne l'unione di quello amato, ma è per fare acquistare la maggiore perfezione a l'amato, de la qual mancaria se non l'acquistasse per l'amore de l'amante, e per dilettarsi esso divino amante ne la bellezza maggiore a la quale l'amato universo arriva mediante il suo divino amore: come accade in tutti gli amori de li superiori agl'inferiori, de le cause a li quattro suoi effetti, de li padri a li figli, del maestro al discipulo e di tutti li benefattori a li suoi benefiziati, che l'amor lor è desiderio che l'inferiore suo arrivi al maggior grado di perfezione e bellezza, ne l'unione de la quale con esso amato esso amante si diletta; e questa dilettazione de l'amante ne la perfezione e bellezza de l'amato è fine de l'amore di esso amante.

Sofia. Di questa materia giá mi ricordo tu avermi detto questa distinzione, che è fra l'amore del superiore a l'inferiore e l'amore de l'inferiore al superiore; e la sentenzia è stata quasi una medesima, se bene in altri modi di dire e altri propositi. E conosco che, se bene il fine di ciascuno di questi due amori è dilettazione de l'amante ne l'acquistata bellezza de l'amato, che pur l'amore de l'inferiore al superiore è per la bellezza del superiore amato acquistata da l'inferiore amante, a chi manca, e il fine de l'amor suo è la dilettazione de l'amante ne l'unione de la bellezza de l'amato superiore, la quale gli mancava: ma l'amore del superiore a l'inferiore è per la bellezza che acquista l'inferiore amato, la quale gli mancava; col quale acquisto esso

amante, come in fine del suo amore, ancora si diletta come si dilettò esso amato ne l'acquisto e unione di quella, la quale amava e desiava mancandogli. E conosco che di questa sorte è l'amore del sommo creatore a l'universo creato, e in lui questa distinzione è piú vera e propria che in nissun altro amore di superiore a inferiore, se bene gli altri superiori in questo li somigliano: tanto piú che l'amore divino (come dici) a l'universo è quello mediante il quale esso universo acquista il sommo grado di bellezza a lui possibile, come si vede ne l'amore del maestro al discipulo, che è mezzo di fare crescere il discipulo in perfezione e bellezza intellettuale; quel che non è ne l'amore di molti degli altri superiori a l'inferiori. Onde questo amore divino non solamente non denota mancamento in esso superiore amante, anzi denota somma perfezione participativa del maggior grado possibile ne l'universo creato, se non fusse una maniera di mancamento immaginario relativo, che ombreggia de l'effetto in la causa, secondo m' hai altre volte detto. Ti pare, o Filone, che abbi inteso questa tua sottil distinzione de l'amore del superiore a l'inferiore con la comune dilettazione ne l'uno e ne l'altro?

FILONE. Mi pare che sí, ché assai bene l'hai referita; ma che adunque?

SOFIA. Voglio inferire che questo non satisfá a la mia domanda: ch'io non ti domando del fine perché nacque l'amore divino, il quale quando il mondo fu prodotto nacque con lui, ma ti domando perché nacque l'amore de l'universo creato e quale è il fine di quello.

FILONE. Ti satisfarò bene, quando vorrai intendere il resto, del quale questo bisognò che fusse esordio. Essendo adunque il primo amore divino, ovvero innamoramento del sommo Dio a la sua propria e somma bellezza e sapienzia, quello che è stato causa produttiva de l'universo a similitudine di quella con sua continua conservazione (però che l'amore, che prima l'ha prodotto per sua indissoluzione, sempre producendo il conserva), — il secondo amore divino, che è de l'universo prodotto, è quello che 'l prodotto porta in sua ultima perfezione. Ché cosí come il

primo essere de l'universo viene da quel primo amore che 'l precede, cosí l'ultimo e perfettivo essere di quello procede ed è causato dal secondo amore divino, cioè quel che ha l'universo essendo giá prodotto: a somiglianza del padre, che, amando prima se stesso, desia generare in bello sua similitudine e genera per quello amore precedente il figlio, e di poi, acquistando col figlio un secondo e nuovo amore, procura condurre questo amato figliuolo ne l'ultima sua perfezione e maggior grado di bellezza possibile.

SOFIA. Ancora questo intendo, e molto mi piace intenderlo: niente di manco non mi mostra ancora il fine perché nacque l'amore de l'universo, se bene mi mostra li dui fini de li due amori divini, del primo la produzione, del secondo la perfezione de l'universo; ti resta a dire il fine perché nacque l'amore di esso universo.

FILONE. Son per dirlo: e, circa ciò, déi prima intendere che è quello in che consiste la perfezione de l'universo prodotto.

SOFIA. Questo ho ben giá inteso: non mi bisognaria per quello nuova erudizione. Però che essendo l'universo (come m'hai detto) prodotto a immagine e similitudine de la somma sapienzia, la sua perfezione consiste in essere propriamente simulacro di quella, il quale è il proprio fine del suo producente: come accade in ogni cosa artifiziata, che la perfezione sua consiste in essere fatta somigliante al proprio a la forma de l'arte che è ne la mente de l'artifice, e questo è il proprio fine di esso artifice in la fazione di quella; e cosí debbe essere di esso universo prodotto.

FILONE. È ben vero che questa è la prima perfezione de l'universo prodotto e il primo fine del sommo producente ne la produzione di quello, come bene hai somigliato in ogni cosa fatta per arte, cioè che sia simile, tanto proprio quanto sia possibile, a la sapienzia del sommo opifice. Ma questo non è il fine ultimo e l'ultima sua perfezione: ché, cosí come in ogni cosa artifiziata, come dire un vaso da bevere, la prima perfezione e fine suo è essere fatto propriamente simile a la forma e arte che è ne la mente de l'artifice, e l'ultimo suo fine e perfezione

è l'essere esercitato ne la sua propria opera per la quale è fatto, cioè in bevere per quello, e di questi due la prima perfezione è fine de l'opera e l'ultima è fine de l'operato, — cosí ne l'universo prodotto il primo fine del producente e la prima perfezione di quello consiste ne la perfezione de l'opera divina, essendo proprio simulacro de la divina sapienzia, ma l'ultimo fine suo e l'ultima perfezione di quello consiste in esercitarsi esso universo ne l'atto e opera per il quale fu prodotto; il quale è fine di esso operato, però che l'essere de l'operato è fine de l'operante, e l'opera de l'operante è fine de l'esser suo.

SOFIA. Quale è adunque l'atto e l'opera che è fine d'esso universo prodotto e sua ultima perfezione?

FILONE. Molti atti perfettivi si truovano ne l'universo, ma la sua ultima perfezione consiste ne l'ultimo e piú perfetto di quelli, e altri subalternati son via o scala per venire a l'ultimo perfettissimo: ma in questo tutti comunicano, che, cosí come l'essere de l'universo consiste in legittima produzione e retto esito de la divinitá in esso universo, cosí gli atti suoi perfettivi consistono ne la verace e propria redizione de l'universo in essa divinitá, da la quale prima ebbe esito, in modo che, cosí come quella è stata prima il suo principio effettivo, cosí ancora ella medesima sia il suo ultimo fine; ché non solamente il sommo Dio volse essere del mondo causa efficiente, ma ancora causa formale e causa finale; causa efficiente in produrlo, causa formale in conservarlo e sostenerlo nel suo proprio essere, e causa finale in redurlo in se stesso, come in ultima perfezione e fine, mediante gli atti perfettivi di esso universo.

SOFIA. Ho bene inteso a che modo il sommo Dio in tre modi è causa de l'universo, efficiente formale e finale: l'uno per esito produttivo, l'altro per sostentazione conservativa, e l'altro per reduzione perfettiva. Ma dimmi quali sono questi atti perfettivi de l'universo, che causano la sua reduzione nel suo creatore, e quale è l'ultimo perfettissimo di questi, nel quale consiste la sua ultima perfezione.

FILONE. Gli atti de l'universo parte sono corporei e parte sono incorporei: ne li corporei certo è che non consiste la

redizione sua nel sommo Dio, però che per quelli più presto s'allontana da la sua purissima divinitá che si approssimi a quella; sí che consiste la sua reduzione negli atti incorporei li quali dependono solamente de l'intelletto, che è separato da materia. Adunque tutto l'universo prodotto si reduce nel suo creatore mediante la parte intellettiva che in lui volse participare, e mediante gli atti di quella.

SOFIA. L'intelletto ha nissuno altro atto che l'intendere?

FILONE. No.

SOFIA. Adunque non son molti gli atti che fanno perfetto l'universo, ma solamente uno, che è l'intendere.

FILONE. Quando bene ti conceda che l'intelletto non ha altro atto che l'intendere, esso intendere di diverse cose son diversi atti intellettuali: e se bene son tutti atti perfettivi, che aiutano a la reduzione de la creatura nel suo creatore, nondimeno quello atto intellettuale che rettamente causa quella, è quello che ha per oggetto l'essenzia divina e la sua somma sapienzia, però che in questo (come giá altrove t'ho detto) consiste e si comprende ogni cosa intelletta e ogni grado d'intellezione; e questo è quello che può redurre l'intelletto possibile secondo tutta la sua essenzia in intero atto, e gli altri intelletti prodotti attuali nel sommo grado de la sua perfezione. Ancora, in questi si truovano gradi non pochi, subalternati l'uno a l'altro, e ancor diremo diversi atti; e giá t'ho dichiarato, ne la nostra prima confabulazione, che l'anima nostra intellettiva mediante tre atti si reduce nel suo sommo creatore: con intellezione, con amore e con fruizione unitiva.

SOFIA. Adunque tu poni ne l'intelletto altro atto che l'intendere?

FILONE. Giá sai che, se bene ne le cose corporee l'amore è diverso da l'intellezione (come una de le passioni corporee de l'atto incorporeo), che ne l'essenzie intellettuali e immateriali stanno insieme, e l'amore loro è intellettivo e intellezione loro de le cose piú alte amorosa: solo secondo ragione riceveno qualche distinzione, non reale né essenzialmente; e la fruizione unitiva è l'ultima e perfettissima intellezione, però che quanto

piú perfetto è l'atto intellettivo, tanto è maggiore e piú perfetta l'unione de l'intelletto intendente e de la cosa intelletta.

SOFIA. Bastaria adunque questo atto intellettivo per l'ultimo fine de l'universo e sua perfezione, senza far menzione degli altri due.

FILONE. Non basta, perché questo terzo non può venire se non mediante gli altri due: però che (come t'ho detto) de le cognizioni sono alcune che son senz'amore e altre che sono con amore, e di quelle che sono con amore è una che precede l'amore, e l'amore è fine di quella, e l'altra, a chi l'amor precede, è fine d'amore.

SOFIA. Tornamele a ricordare breve e distintamente.

FILONE. Quelle cognizioni ove non accade amore, sono de le cose buone e non belle, e per conseguente non desiate, o veramente per essere gattive e deformi odiate, o forse, per non essere o non parere belle né deformi, però non desiate né aborrite; tutte l'altre cognizioni che sono de le cose buone e belle, sono o di quelle de le quali l'amore o il desiderio è i fin loro, come è la cognizione del cibo, che quando se ne bisogna gli succede il desiderio, o di quelle che sono fine di desiderio, come il fruire esso cibo con unione. Non è dubbio che questa è la perfetta cognizione del cibo, cioè l'unitiva, e pertanto con quella cessa il precedente desiderio; e la prima cognizione di quello era imperfetta, per non essere ancora unitiva; e per il mancamento de l'unione gli succede il desiderio, che è quello che la conduce in perfezione unitiva, e allora cessa, cessando il mancamento: sí che il desiderio e l'amore non è altro che via de la cognizione imperfetta, conducente a la perfetta unitiva. Di quella maniera accadeno li tre atti perfettivi de l'intellezione de l'universo a la prima causa: però che 'l primo atto reduttivo de la creatura è il primo conoscimento intellettivo che ha di sua immensa sapienzia e somma bellezza, e sentendosi distante da l'unione sua, l'ama e desidera venire a fruirla con perfetta unione e intera conversione di esso amante nel bellissimo amato; mediante il qual amore e desiderio di essa divinitá si viene a quello ultimo e perfettissimo fine unitivo, che è l'ultimo atto

perfettissimo, nel qual consiste non solamente la beatitudine de l'intelletto transformato e unito in lei e fatto divino, ma ancora l'ultima perfezione e felicitá di tutto l'universo creato, del quale esso intelletto è la parte principale e piú essenziale; mediante la quale il tutto di esso universo è degno unirsi col suo sommo principio e farsi perfetto e bearsi ne la fruizione de la sua divina unione.

SOFIA. Intendo come in questo ultimo atto e fruizione unitiva de l'intelletto prodotto nel suo sommo producente consiste l'ultima perfezione di tutto l'universo creato; e giá di questo vo considerando il fine d'alcuno amore de l'universo e il bisogno perché in lui nacque: però che io veggo che quello ultimo atto unitivo perficiente de l'universo gl'induce il presente amore, ed egli è fine di esso amore che 'l precede; manifesto è adunque che 'l fine di questo amore de l'universo è l'ultima perfezione di quello, qual'è l'ultimo atto e fruizione unitiva di quello col suo creatore. Ma ne l'universo sono altri amori, senza questo de la natura intellettuale prodotta in la sua prima causa: vorria che mi dicesse il fine comune perché nacque ogni amore ne l'universo prodotto, comprendendo ogni particular amore di quello.

FILONE. Cosí come li gradi de l'essere ne l'universo sono subalternati e ordinati l'uno a l'altro, succedendo dal primo a l'ultimo e da l'infimo al supremo, che l'essere de la materia prima è ordinato a l'essere degli elementi, e quello a l'essere de li misti non animati, e questo a l'essere degli animati de l'anima vegetativa, e questo a l'essere degli animali, e l'essere animale a l'essere umano, che è l'ultimo e supremo nel mondo inferiore; e ancora a esso uomo le sue virtú sono cosí subordinate, l'inferiore a la superiore, quelle de l'anima vegetativa a quelle de la sensitiva, e quelle de la sensitiva a quelle de l'intellettiva, che è l'ultima e suprema virtù non solamente de l'uomo ma di tutto il mondo inferiore; e ancora in questa intellettiva virtú gli atti intellettuali si ordinano d'inferiore a superiore, secondo l'ordine de le cose intelligibili loro oggetto d'inferiore a superiore, e cosí fino al supremo e ultimo

intelligibile, il quale, cosí come è sommo ente, è ultimo fine a che tutti sono ordinati: cosí l'atto de l'intellezione umana e angelica, di che egli è oggetto, è il sommo atto intellettivo de la mente umana, celeste e angelica, a che tutti gli altri sono ordinati come a ultimo fine e perfezione de l'universo prodotto; — così di questa medesima maniera hai da intendere che sono subalternati gli amori ne l'universo prodotto, l'inferiore al superiore fino a l'ultimo supremo, che è l'amore che ha l'universo al suo creatore; al quale amore succede come proprio fine la sua fruizione unitiva in lui, che è la sua ultima perfezione (come t'ho detto): sí che il fine de l'ultimo e supremo amore de l'universo prodotto è ultimo fin di tutti gli amori de l'universo in comune.

SOFIA. Conosco che è cosí che la fruizione unitiva de la creatura intellettuale nel suo creatore non è solamente fine de l'amore che ha quella, ma di tutto l'amor de l'universo prodotto, in comune. Ma non poco mi piaceria che, cosí come mi mostrasti la coordinazione de li gradi de l'essere ne l'universo fino a l'ultimo e supremo, cosí mi mostrassi la coordinazione de l'amori di quello, dal primo a l'ultimo.

FILONE. Che vuoi tu sapere, o Sofia? solamente il semicirculo de l'ordinazione degli amori ne l'universo, come fu quel che t'ho mostrato de li gradi de li enti in quello, o ver tutto il circulo intero in ordinazione?

SOFIA. Se bene io non intendo che voglia dire semicirculo né circulo intero in l'amori de l'universo, né perché questa ordinazione de li gradi de li enti, che m'hai detto, è semicirculo e non tutto: non di meno, perché del buono è meglio il tutto che la parte, vorria che, se quello de li enti è mezzo, che l'integrassi, e degli amori mi mostrassi quello intero circulo che dici.

FILONE. Il circulo di tutte le cose è quello che principia gradualmente dal primo principio di quelle, e, circulando successivamente per tutte, volge in quello proprio principio come in ultimo fine, comprendendo tutti li gradi de le cose a modo circulare: del quale il punto che è principio ritorna fine. Questo

circulo ha due mezzi: l'uno è dal principio, cioè il punto al piú distante da lui, che è il suo mezzo, e il secondo mezzo è da quel punto piú distante fino al ritornare in lui.

SOFIA. Nel circulo figurale cosí è: ma dimmi come si truova cosí nel circulo di tutte le cose.

FILONE. Essendo il principio e fine del circulo il sommo produttore, il mezzo di quello è discendendo da lui fino a l'infimo piú distante da la sua somma perfezione: però che da lui prima succede la natura angelica per suoi ordinati gradi di maggior a minore, e di poi la celeste con suoi successivi gradi, dal cielo empireo, che è il maggiore, fino al minore, che è quel de la luna; e da quello viene nel nostro globo piú infimo, cioè a la materia prima, che è de le sustanzie eterne la meno perfetta e la piú distante da la somma perfezione del creatore, però che, sí come egli è il puro atto, cosí essa è la pura potenzia. In questa si termina la prima medietá del circulo de li enti, descendente dal creatore per gradi successivi da maggiore a minore fino a essa materia prima, infima d'ogni grado di essere: da lei il circulo volge la seconda medietá, ascendendo da minore a maggiore (come di sopra t'ho detto), cioè da la materia prima agli elementi, di poi a li misti, di poi a le piante, di poi agli animali, di poi a l'uomo ne l'uomo; da l'anima vegetativa a la sensitiva, e da quella a l'intellettiva; e negli atti intellettuali da uno intelligibile minore a un altro maggiore, fino a l'atto intellettuale del supremo intelligibile divino, che è l'ultimo unitivo non solamente con la natura angelica ma, quella mediante, con essa suprema divinitá. Vedi come la seconda medietá del circulo, ascendendo li gradi de li enti, viene a terminarsi nel primo principio divino come in ultimo fine, integrando perfettamente il circulo graduale di tutti li enti.

SOFIA. Veggo l'integritá del mirabil circulo de li enti in la sua gradual ordinazione; e se bene un'altra volta me l'hai significata ad altro proposito, tanto mi satisfá e diletta l'intelletto che sempre m'è nuova. Ormai mi puoi mostrare il circulo degli amori in ordine graduale, di che è il nostro proposito.

FILONE. Cosí come l'essere nel primo semicirculo procede

discendendo, a modo di esito produttivo dal primo ente, dal maggiore al minore fino a l' infimo caos ovvero materia prima, e da lui ne l'altro semicirculo torna l'essere ad ascendere di minore a maggiore, a modo di reduzione in quello di che prima è uscito: cosí l'amore ha origine dal primo padre de l'universo, e da lui successivamente viene paternalmente discendendo, sempre da maggiore a minore e da perfetto a imperfetto, piú propriamente da piú bello a men bello per porgerli la sua perfezione e participarli la sua bellezza quanto è possibile; succedendo per li gradi de li enti, cosí nel mondo angelico come nel celeste, che ognuno con caritá paterna causa la produzione del suo succedente inferiore, participandoli il suo essere o bellezza paterna, ben che in minor grado secondo conviene: e cosí per ordine in tutto il primo semicirculo, fino al caos; infimo grado de li enti. E di quello principia l'amore ad ascendere nel secondo semicirculo da inferiore a superiore e da imperfetto a perfetto, per arrivare a la sua perfezione, e da men bello a piú bello, per fruire la sua bellezza: però che la materia prima naturalmente desia e appetisce le forme elementali come belle e piú perfette, le forme elementali le miste e vegetabili, e le vegetabili le sensibili, e le sensibili amano con amor sensuale la forma intellettiva; la quale con amore intellettuale ascende da uno atto di intellezione di uno intelligibile men bello a un altro piú bello, fino a l'ultimo atto intellettivo del sommo intelligibile divino con l'ultimo amore de la sua somma bellezza: col quale il circulo amoroso si reintegra nel sommo buono, ultimo amato, qual fu il primo amante, padre creatore.

SOFIA. È adunque il semicirculo primo degli amori de' piú belli a li men belli e de li perfetti agli imperfetti, e l'altro semicirculo, al contrario, d'amori de li men belli a li piú belli: e oltra che è strano che sia l'amor efficace dal piú bello al meno, perché nissuno desia il meno di sé, è ancora strano che l'universo si divida tutto in dui mezzi di queste due maniere d'amori. Vorria che mi dichiarassi la causa.

FILONE. Non meno efficace, ma forse piú è l'amor del padre al figlio e del maestro al discipulo e de la causa a l'effetto, che

di questi a li suoi superiori; poi che fanno maggiori cose, mediante l'amore che gli hanno, in produrli generarli e bonificarli, che quelli per li suoi primi, ché non fanno altro che desiare d'approssimarsi a la sua perfezione; e se bene quelli inferiori non hanno bellezza che manchi a li superiori, per la quale essi amino desiandola, amano la propria bellezza per participarla a l'inferiore, a chi manca: con la quale participazione loro superiori restano piú belli, essendo li suoi inferiori bellificati da loro, e ancora per la bellezza di tutto l'universo (come giá piú largamente t'ho detto). Ed è tutto il primo semicirculo di simile amore di superiore piú bello a inferiore men bello, però che tutto quel mezzo consiste in esito produttivo, e il producente è piú bello del prodotto, e l'amor gliel fa produrre e participar la sua bellezza: e cosí è dal primo prodotto infino a la materia prima, ultima prodotta, ché l'amor del maggior al minore è mezzo e causa ne la produzione. Ma ne l'altro semicirculo da la materia prima fino al sommo buono, per essere reduttivo per via d'ascensione perfettiva da l'inferiore al superiore, bisogna che l'amor sia dal men bello al piú bello per acquistare de la sua bellezza e unirsi con quella: e cosí di grado in grado superiore successivamente, fino a l'unione de la natura intellettuale creata con la sua bellezza e a la sua fruizione nel sommo buono mediante l'ultimo amore di quella, che è causa de l'atto unitivo de l'universo col suo creatore, il qual è ultima sua perfezione.

SOFIA. Mi piace non poco intendere l'intero circulo degli amori de l'universo, conforme a quello de li gradi de li enti: e con questo conosco che 'l fin degli amori de l'universo [è che] sono per ultimo atto unitivo col suo creatore, perché l'amori produttivi sono per li reduttivi e li reduttivi tutti successivamente sono per l'ultimo amore, che induce l'ultimo atto unitivo de l'universo col sommo buono, che è l'ultima perfezione di quello: in modo che tutto ciò che uscí da quella pura e bellissima unitá divina fu perché, reducendo l'universo, ritornasse ne l'unione di quella, ne la quale il tutto come perfetto si beatificasse. Ma ricordati, o Filone, che tu m'hai detto che 'l fin d'ogni amore è la dilettazione de l'amante ne la cosa amata, e dicesti che 'l fine de

l'amor de l'universo è di quella medesima sorte: tu ora il poni ne l'atto unitivo col principio divino, che parrebbe altra cosa.

Filone. Non è altro: anzi tanto quanto questo atto è piú supremo, per essere unitivo de l'universo con la somma bellezza tanto la dilettazione che è in quello (quale è il proprio fine de l'amore) è maggiore senza proporzione e piú immensa e somma di tutte le dilettazioni de le cose create. E giá ti ho detto che non è altro la dilettazione de l'amante se non l'unione sua con la bellezza amata: quando quella bellezza è finita, la dilettazione è finita, poco o assai secondo la bellezza, ed essendo finita come è ne l'ultimo amore de l'universo prodotto, cioè di sua parte intellettiva al sommo buono, bisogna che sia il fin di quell'amore immensa e infinita dilettazione, quale è fine di tutto l'amore del mondo creato, per il quale l'amore nacque in esso universo. Ché senza amore e desiderio di tornare ne la somma bellezza impossibile era che le cose uscissero in loro produzione allontanandosi da la divinitá, ché senza amore paternale e desiderio produttivo simile al divino era impossibile che procedessi l'uno grado de l'ente prodotto dal suo superiore e s'allontanassino da la divinitá, cosí succedendo di grado in grado fino a la materia prima: però che l'amor paternale ovvero produttivo è quello che ha tutto il primo semicirculo dal sommo ente fino a l'ultimo caos. E cosí non era possibile che li enti prodotti potessino tornare a unirsi con la divinitá e acquistare quella somma dilettazione, in che consiste la perfezione e felicitá di tutto l'universo, essendo sommamente distanti da loro in essa materia prima, se non fusse l'amore e desiderio di ritornare in quella come in ultima perfezione loro, che è quello che li conduce fino a l'ultimo atto felicitante de l'universo: sí che essendo l'amor produttivo del primo semicirculo per l'amor reduttivo del secondo, e quello per l'ultima perfezione e beatitudine de l'universo, segue che l'amor de l'universo nacque per indurli la sua ultima felicitá.

Sofia. Conosco veramente che l'amor nacque ne l'universo prima per ampliare successivamente la sua produzione e poi per bearlo con somma dilettazione, inducendo l'unione sua col

sommo buono, primo principio suo: e con questo sono satisfatta de la mia quinta dimanda, del perché l'amor nacque ne l'universo. Tre cose sole mi restano a sapere in questa materia: l'una, che se bene la dilettazione debbe essere fine de l'amore naturale o sensibile, cioè di quello amore che proviene d'anima e virtú corporee, non par giá conveniente che sia ancor fine de l'amore intellettuale; però che la dilettazione è passione, e intelletto separato da materia non è possibile, né giusto è che sia suggetto d'alcuna passione, tanto piú l'intelletto angelico e divino: onde loro non debbeno avere la dilettazione per proprio fine; non è adunque quella il fin comune d'ogni amore (come hai detto). La seconda è, che se ben il fine di tutti gli amori reduttivi è dilettazione (come hai detto), l'amori produttivi non par che abbino questo fine, però che nissuna cosa si diletta in approssimarsi al non bello: onde piú presto par che sia il fine di quelli amori produttivi dare e participare bellezza ove non è, che dilettarsi (come hai detto), perché non si può dilettare con chi da sé non ha bellezza. La terza è, che tu hai detto di sopra che l'amore che ha il creatore a l'universo creato è quello che il reduce a la sua perfezione, cosí come l'amore che ha a la propria bellezza è quello che l'ha prodotto; e ora mi dici che quello amore ch'il conduce in la sua propria perfezione è quello che ha l'universo, mediante la sua parte intellettiva, a la somma bellezza divina: non è adunque l'amor di Dio a l'universo quello che il conduce in sua perfezione, ma quello de l'universo a Dio. Solvemi questi tre dubi, e mi chiamarò satisfatta da te di quello che m'hai promesso dire del nascimento d'amore.

Filone. Per questo poco resto non voglio lasciare d'uscire di questo debito. La dilettazione sensuale è passione ne l'anima sensitiva, cosí come l'amore sensuale è ancora passione di quella: se non che l'amor è la prima de le sue passioni, e la dilettazione è l'ultima e fin di esso amore: ma la dilettazione intellettuale non è passione ne l'intelletto amante: e se tu consenti che ne li enti intellettuali sia amore che non è passione, bisogna ancor che consenti che in quelli sia dilettazione senza passione, la

quale è fine del loro amore e piú perfetta e astratta che il medesimo atto amoroso.

SOFIA. Se l'amore e la dilettazione de l'intellettuali non son passioni, che sono adunque?

FILONE. Sono atti intellettuali (secondo t'ho detto) remoti d'ogni naturale passione, se bene noi non aviamo altri nomi che darli, che in la sensualitá dicono passione; e giá t'ho detto che l'amor ne l'intelletto prodotto è la tendenzia de la prima intellettiva del bello intelligibile ne l'ultima unitiva, che è la perfetta, e la dilettazione in lui non è altro che la medesima intellezione unitiva di esso bello intelligibile.

SOFIA. E ne l'intelletto divino che sono?

FILONE. L'amor divino è tendenzia di sua bellissima sapienzia in sua bella immagine, cioè l'universo da lui prodotto, con redizione di quello ne l'unione de la sua somma bellezza; e la dilettazione sua è la perfetta unione di sua immagine in se stesso e del suo universo prodotto in esso producente; e perciò dice David: « Dilettasi il Signore ne li effetti suoi »: ché in quella unione de la creatura col creatore non solamente consiste la dilettazione e salvazione di essa creatura (come dice David: « Ci dilettaremo nel sommo principio di nostra salvazione »), ma ancora consiste in quella unione la divina dilettazione relativa per la felicitá del suo effetto. E non ti paia strano che Iddio si diletta, poi che egli è la somma dilettazione de l'universo, e per l'eterno amore de la sua medesima bellezza bisogna che in lui, da lui e a lui sia somma dilettazione: e per quello gli antichi ebrei, quando avevano diletto, dicevano: « Benedetto quello che la dilettazione abita in lui »; e la dilettazione in lui è una cosa medesima col dilettante e con quel che 'l diletta. E non è strano che diciamo lui dilettarsi con la perfezione de la sua creatura, quando vediamo che la sacra Scrittura per il peccato comune degli uomini, per il quale venne di poi il diluvio, dice: « Vidde il Signore quanto era grande la malizia de l'uomo ne la terra, e che l'inclinazione de le sue cogitazioni ogni dí peggiorava; si pentí d'aver fatto l'uomo ne la terra, e attristossi nel suo cuore, e disse: — Disfarò l'uomo ch'io creai con tutte l'altre cose de la

terra, — *et cetera* ». Adunque se la malizia degli uomini attrista Dio intimamente e cordialmente, la perfezione e beatitudine loro quanto gli debbe dilettare! ma in effetto né la tristezza né la letizia son passioni in lui, ma la dilettazione è grata correspondenzia de la perfezione del suo effetto e la tristezza privazione di quella da la parte de l'effetto.

Sofia. Del primo mio dubio son satisfatta: e conosco che la dilettazione de l'intellettuali, ne la quale non cade passione, è maggiore e piú vera dilettazione che quella de li corporali, ove accade passione; e ancora come l'amore di quelli, per essere senza passione, è maggiore e piú vero che quello di questi corporei appassionati. Rispondemi adunque al secondo.

Filone. Per quel che t'ho detto nel primo, sará facile rispondere al secondo. Quando il superiore ama l'inferiore in tutto il semicirculo primo, da Dio fino a la materia prima, non consiste la dilettazione, che è il fine loro, ne l'unirsi col non bello o men bello suo inferiore, come arguisci, ma consiste ne l'unire il non bello o il men bello con lui bellificandolo, o facendolo perfetto participandoli sua bellezza; qual non solamente dá perfezione delettabile a esso effetto inferiore, ma ancor la dá a essa causa per relazione del suo effetto, ché 'l bello e perfetto effetto fa la sua causa piú perfetta e piú bella e dilettante ne la bellezza aggiunta per relazione (come giá t'ho detto). E se io t'ho mostrato che Dio si diletta con la perfezione de li effetti e che s'attrista per li loro difetti, tanto piú può constare in ogni ente prodotto il dilettare sé col bene del suo succedente effetto e attristarse del suo male.

Sofia. Ancora in questo secondo dubio m'hai quietato l'animo: e veggo come il fine d'ogni amore de l'universo è la dilettazione de l'amante ne l'unione de la cosa amata, sia inferiore a lui ovvero superiore. Mi resta solamente a solvere il terzo ultimo dubio, cioè che, se l'amore de l'universo a Dio è quello che 'l conduce in la sua ultima perfezione unitiva con esso, come hai detto giá innanzi, che l'amore che ha esso creatore a l'universo è quello che causa questo effetto e lo conduce al beato fine, unitivo con la somma bellezza.

Filone. Non si può negare che, sí come l'amore de l'universo è conduttore suo ne la delettabile unione felicitante del creatore, cosí l'amor di Dio a esso universo è quello che 'l trae a la sua divina unione, ne la quale lui con suprema dilettazione si fa beato. Però che, cosí come in un padre l'amore produttivo del figlio non è amore di esso figlio, che ancora non è, ma l'amore di se stesso è il produttivo del figlio, ché per sua propria perfezione desia essere padre, producendo figlio a sua similitudine, e un altro secondo amore del figlio giá prodotto il fa notrire e allevare e condurlo ne la possibile perfezione, — cosí l'amore di Dio, produttivo de l'universo, non è l'amore che ha a esso universo, ma un altro innanzi di lui, cioè amore di se stesso, desiando participare la sua somma bellezza ne l'universo suo, prodotto a sua immagine e similitudine; però che non è alcuna perfezione né bellezza che non cresca quando è communicata, ché l'arbore fruttifero sempre è piú bello che 'l sterile, e l'acque emananti e correnti fuora sono piú degne che le raccolte e ritenute in le sue vivagne. Prodotto l'universo, fu prodotto con lui l'amore di Dio a esso, come del padre nel figlio giá nato: il qual non solamente fu per sostentarlo nel primo stato de la sua produzione, ma ancora e piú veramente per condurlo ne la sua ultima perfezione con la sua felicitante unione con la divina bellezza.

Sofia. Se bene, per la paterna somiglianza, pare che l'amore divino a esso universo sia quello che 'l conduce nel suo fine ultimo perfettivo, niente di manco l'opera di questo pare esser propria de l'amore che ha esso universo a la divina bellezza: però che mediante quello viene, mediate, a unirsi con quella, ne la quale si felicita; e de l'altro, cioè de l'amore che Dio ha a l'universo, se ben pare che egli debba essere ancora cagione di ciò, pur la propria opera in questo a me non è ancora manifesta. Mostramela, ti prego.

Filone. L'opera de l'amor di Dio, in causare la nostra felicitá e di tutto l'universo, è tale quale è l'opera del sole in causare che noi il vediamo. Non è dubio che li nostri occhi e virtú visiva col desiderio di sentire la luce ne conduce a

vedere la luce e corpo del sole, nel quale ci dilettiamo: niente di manco, se gli occhi nostri non fussero prima illuminati da esso sole e da la luce, noi non potremmo mai arrivare a vederlo, però che senza il sole impossibile è che il sole si veda, perché col sole il sol si vede. Cosí, se bene l'amore nostro e de l'universo a la somma bellezza divina è quello che ne conduce a unirsi con quella con felice dilettazione, niente di manco né noi né l'universo, né l'amor nostro né suo sarieno mai capaci di simile unione, né sufficienti di tanto alto grado di dilettevole perfezione, se non fusse la nostra parte intellettuale aiutata e illuminata da la somma bellezza divina e de l'amore che esso ha a l'universo; il quale avviva e solleva l'amore de l'universo illuminando la parte sua intellettiva, acciò che 'l possa condurre a la felicitá unitiva de la sua somma bellezza. E pur questo dice David: « Con la luce tua vediamo la luce »; e dice il profeta: « Ritornane, Dio, in te, e tornaremo »; e dice un'altro: « Ritorname, e tornarò; ché tu sei il Signor mio Dio »: però che, senza l'aiutorio suo a ritornare in lui, saria impossibile noi soli retirarsi. E piú precisamente l'esprime Salamone ne la sua *Cantica*, in nome de l'anima intellettiva innamorata de la divina bellezza, dicendo: « Ritirame, e dietro a te corriremo; se 'l re mi traesse ne le sue camere, ci dilettaremo e allegraremo in te, ricordaremo l'amori tuoi piú che vino: le rettitudini t'amano ». Mira come prima prega l'anima intellettuale che sia ritirata da l'amore de la divinitá, e che allora ella col suo ardentissimo corrirá dietro a quella; e dice che essendo messa per mano del re ne le camere sue, cioè essendo unita per grazia divina ne l'intimo de la divina bellezza regale, conseguirá la somma dilettazione in quella, quale è fine de l'amore suo in Dio; e dice che ricordaria gli amori suoi piú che vino, cioè che l'amore divino gli saria altrimenti sempre presente, ricordato ne la mente, che l'amore de le cose mondane, che sono de la qualitá de l'amore del vino, che imbriaca l'uomo e levalo da la rettitudine de la mente; e perciò finisce: « le rettitudini t'amano »: vuol dire: « Tu non sei amato per irrettitudine d'animo, come sono gli amori carnali, ma la propria drittezza de l'anima è quella t'ama ». Mira come principia a parlare

in singulare, dicendo « ritirami »; e incontinente dice in plurale: « dietro a te correremo »; e torna a dire in singulare: « se mi mena il re ne le sue camere »: e torna in plurale a dire: « ci dilettaremo e allegraremo in te, ricordaremo gli amori tuoi piú che vino »: per mostrare che con l'unione de la parte intellettiva de l'uomo, o de l'universo prodotto, si felicita e diletta non solamente lei, ma tutte le parti di esso universo con lui; per le quali dice in plurali: « le rettitudini t'amano », perché tutte tendono ne l'amore divino mediante la parte intellettiva. Sí che l'opera e il risplendere de l'amore divino in noi è quella che prima ne guida in la nostra felice dilettazione, e dietro a quella va l'ardentissima opera de l'amore nostro in noi, che ne conduce a unirsi e bearsi con la sua somma bellezza. La qual cosa perché meglio l'intendi, mira la sua somiglianza fra dui perfetti amanti, uomo e donna, che se ben l'uomo amante ha ardente amore a la donna amata, non ha mai ardimento né possibilitá di fruire la delettabile unione di quella, che è il fine del suo amore, s'ella con li raggi degli occhi amorosi, con dolci parole, con soavi contegni, con piacenti segni e affettuosi gesti non gli mostrasse una tale complacenzia di corrispondenzia amorosa, che gli sollevasse e avvivasse l'amore, e lo facesse capace e audace a condursi esso amante ne la dilettevole unione de l'amata, fine perfettivo del suo ardentissimo amore.

Sofia. Di questi miei dubi ho intera satisfazione; e de l'obbligo che me avevi, di dirmi del nascimento de l'amore, tu oramai sei sciolto, con non minore pagamento di quello che m'hai fatto prima de l'essenzia d'amore e desiderio e di poi de la comunitá de l'amore. E in questo terzo conosco come l'amore veramente nacque, e conosco come quello che Dio ha a l'universo e [quello che ha] l'universo a Dio nacquero quando l'universo nacque, e cosí il reciproco amore de le parti di quello l'una a l'altra; e conosco come il principio del nascimento suo ne l'universo prodotto è nel mondo angelico, e cosí conosco la sua nobilissima geneologia, e che li suoi parenti sono la cognizione e la bellezza, e lucina nel suo parto è il mancamento; e finalmente conosco che 'l fine suo è la dilettazione de l'amante

ne la fruizione unitiva de la bellezza amata, e quello de l'universo ne la somma bellezza, che è l'ultimo fine felicitante di tutte le cose: il quale il sommo Dio si degni concedere. Ben che io mi credeva, o Filone, che ancora il fine perché nacque l'amore fusse qualche volta affliggere e cruciare gli amanti che affettuosamente amano le sue amate.

FILONE. Ancora che l'amore porti seco afflizione e tormento, ansietá e affanno, e molt'altre pene che saria longo a dirle, non sono giá queste il suo proprio fine, ma piú presto il soave diletto, che è contrario di queste. Niente di manco tu hai detto il vero, non d'ogni amore, ma solamente del mio verso di te, che 'l fine suo non è mai stato piacere né diletto; anzi il principio, il mezzo e 'l fine suo veggo che è tutto doglie, angustie e passioni.

SOFIA. Come adunque falla in te la regola? e il tuo come è privo di quello che ogn'altro conseguir debbe?

FILONE. Questo il puoi domandare a te e non a me. A me sta amarti quanto ne l'animo mio può capire; se tu fai l'amore sterile e privo del suo debito fine, vuoi tu che cerchi la tua escusazione?

SOFIA. Voglio che cerchi la tua: ché essendo l'amor tuo nudo del proprio fine che hai dato a l'amore, bisogna che 'l tuo non sia vero amore, o che questo non sia il vero fine suo.

FILONE. Il fine d'ogni amore è il diletto: e il mio è vivacissimo amore, e il fine suo è fruirti con unitiva dilettazione, al qual fine l'amante e l'amore è intento: niente di manco non ognuno che attende a un fine l'acquista, tanto piú quando l'effetto de l'acquisto di quel fine bisogna che venga di mano d'altri, come è la dilettazione de l'amante, che è fine nel quale tende il suo amore, ma non verrá mai se 'l reciproco amore de la sua amata nol conduce in quello. Sí che quello che fa mancare del fine a l'amore mio in te, è quello che 'l reciproco amore tuo manca del debito suo: però che, se in tutto l'universo e ognuna de le sue parti l'amore nacque, in te sola mi pare che non nacque mai.

SOFIA. Forse non nacque perché non fu ben seminato.

FILONE. Non fu ben seminato perché il terreno non volse ricevere la perfetta semenza.

SOFIA. Adunque è defettuoso?

FILONE. In questo sí, veramente.

SOFIA. Ogni defettuoso è deforme: come adunque ami il deforme? se perché ti pare bello l'amore tuo, adunque non è retto né vero come dici.

FILONE. Non è cosa cosí bella che alcun difetto non abbi, se non il sommo bello; è in te tanta bellezza che, se bene con quella questo difetto (che mi fa infelice) s'accompagna, può molto piú la gran bellezza movermi ad amarti, che 'l piccol difetto (a me non poco nocivo) a odiarti.

SOFIA. Io non so già che bellezza possi essere questa mia, che tanto ti muova ad amarmi. Tu mi hai mostrato che la vera bellezza è la sapienzia; in me di questa non è altra parte che quella che tu mi porgi: in te adunque è la vera bellezza e non in me; io dovria amare te e non tu me.

FILONE. Bastami dirti la causa perché io t'amo, senza cercare quella perché non ami me: ché io non so altro, se non che 'l mio amore verso di te è tanto che non lascia per te parte alcuna, con la quale mi possi amare.

SOFIA. Basta che dichi come tu m'ami non essendo bella, o che bisogna che la bellezza sia altro che sapienzia, o che tu non veramente m'ami.

FILONE. È vero che t'ho detto che la somma bellezza è la sapienzia divina; la quale in te ne la formazione e grazia de la persona e ne l'angelica disposizione de l'anima, se bene gli manca qualche cosa de la esercitazione, reluce in tal maniera che la tua immagine ne la mente mia è fatta e reputata divina e adorata per quella.

SOFIA. Non credeva giá che in tua bocca capisse adulazione, né che tu verso di me la volessi mai usare. Io, secondo te, non posso essere bella, ché in me non è sapienzia: e tu mi vuoi dire ch'io son divina.

FILONE. La disposizione de la sapienzia è la bellezza che Dio participò a l'anime intellettive quando le produsse: e tanto

piú bella formò l'anima quanto piú disposta a quella la fece, di che la tua fu grandemente dotata; e l'essere in atto sapiente consiste ne l'erudizione e assuefazione de le dottrine, ed è come l'artifiziale bellezza sopra la naturale. Vuoi ch'io sia sí grosso, ch'io lasci d'amare una gran bellezza naturale perché gli manchi alquanto de l'artifizio e diligenzia? Voglio piú presto amare una naturale bella non concia, che una concia non bella. E quella che chiami adulazione, non è, ché in effetto, se la tua bellezza in me non fussi fatta divina, mai l'amor tuo m'averia levato la mente da ogn'altra cosa che in te, come ha fatto.

SOFIA. Se non è stata adulazione, adunque è errore, che una fragile persona come la mia si transformi in te in forma divina.

FILONE. Né manco ti vo' concedere che sia errore, però che questo è proprio degli amanti e cose amate, che l'amato in mente de l'amante si fa e reputa divino.

SOFIA. È adunque errore di tutti.

FILONE. In tutti non può essere errore, se 'l medesimo amore non fusse errore.

SOFIA. Come adunque senza errore si fanno sí distanti variazioni de la cosa amata a la sua immagine in mente l'amante, che d'umana la torna divina?

FILONE. Essendo l'anima nostra immagine dipinta de la somma bellezza, e desiderando naturalmente ritornare nel proprio divino, resta ingravidata sempre di questo con natural desiderio; per il quale, quando vede una persona in sé bella di bellezza a se stessa conveniente, conosce in quella e per quella la bellezza divina, però che ancor quella persona è immagine de la divina bellezza. Di quella persona amata l'immagine ne la mente de l'amante avviva con la sua bellezza quella bellezza divina latente, che è la medesima anima, e gli dá attualitá al modo che gli daria essa medesima bellezza divina esemplare: onde ella si fa divina, e cresce e fassi maggiore in lei sua bellezza quanto è maggiore la divina che l'umana, e perciò l'amore di quella viene sí intenso, ardente ed efficace, che rubba li sensi la fantasia e tutta la mente, come faria essa bellezza divina quando retirasse a sé in contemplazione l'anima umana. E tanto quella

immagine de la persona amata s'adora ne la mente de l'amante per divina, quanto la bellezza sua de l'anima e del corpo è piú eccellente e consimile a la bellezza divina e in lei piú reluce la sua somma sapienzia; e ancora con questo si giunta la natura de la mente de l'amante che la riceve, però che se in quella la bellezza divina è molto sommersa e latente, per essere vinta da la materia e corpo, se bene l'amato è molto bello, in lei può poco deificare, per la poca divinitá che in quella mente luce; né ancora quella può vedere nel bello amato quanta sia la bellezza sua, né può conoscere il grado della sua bellezza: onde raro è che l'anime basse e sommerse in materia amino grandi e vere bellezze, e che l'amore loro sia grandemente eccellente. Ma quando la persona amata bellissima è amata da anima chiara e levata da la materia, ne la quale la somma bellezza divina sommamente riluce, allora è grandemente deificata in lei, quale l'adora sempre per divina, e l'amore suo verso lei è grandemente intenso, efficace e ardente. Il mio di te, o Sofia, il fa grandemente divino la molto illustre bellezza tua spirituale e corporale; e se bene la chiarezza de la mia mente non è proporzionata e capace a deificarla quanto converrebbe, la eccellenzia di tua bellezza supplisce al mancamento de la mia oscura mente.

SOFIA. Non bisogna adunque ch'io ami il non vero adulatore, poi che l'amore il porge; né ancora è errore, poi che de la natura del bello e de l'anima proviene. Ma io, di questa mia trasformazione d'umana in divina, ben veggo che ne è piú presto causa la divinitá de la tua sapiente mente che mia infima bellezza.

FILONE. Questo inganno tuo verso di me vorria che fusse piú presto in farti con l'animo amarmi per tale qual saria conveniente se 'l credessi, che con la lingua dirmelo; e se pure nol credi, come è giusto, non puoi negare che la somma bellezza divina, che è maggiore e piú eccellente di tutte in infinito, non sia retirata da l'amore di una mente umana bassa e finita, se l'ama, a riamarla e retirarla (mediante l'amore che quella gli porta) in la sua felicissima dilettazione unitiva. Tu che fra gli

umani tanto somigli a quella somma bellezza, perché ancora in questa reciprocazione amorosa non gli vuoi somigliare?

Sofia. Né in questo credo molto dissomigliarmi; però che, cosí come ella non retira l'amante ad altra unione che a quella spirituale de la mente, e però lo riama, cosí io non voglio negare che non t'ami e desideri l'unione de la mente tua, non [di] quella con la mia, ma [de] la mia con quella come con piú perfetta; e di questo non puoi dubitare, attento la sollicitudine mia a contemplare li concetti de la tua mente e a fruire la tua sapienzia, in che grandissima dilettazione ricevo. De l'altra unione corporea, che sogliono desiare gli amanti, non credo né vorria che in te né in me si trovasse desiderio alcuno: però che, cosí come l'amore spirituale è tutto pieno di bene e bellezza, e tutti li suoi effetti sono convenienti e salutiferi, cosí il corporeo mi credo sia piú presto gattivo e deforme, e gli effetti suoi per la maggior parte molesti e nocivi. E perché meglio di questo ti possa rispondere, dimmi, ti prego, come giá mi hai promesso, degli effetti de l'amore umano, quali sono li buoni e laudabili e quali perniziosi e vituperabili, e quali di questi fanno maggior numero; perché con questo resto finirai d'uscire di tutti gli oblighi che m'hai per le tue promesse.

Filone. Veggo, o Sofia, che per fuggire da le mie giuste accusazioni mi domandi pagamento di resto d'obligo. Mi ricordo in ciò averti dato ambigua promissione: al presente ben vedi che non è tempo di pagare, ché molto abbiamo tardato in questa confabulazione de l'origine de l'amore, e giá è tempo di lasciarti riposare. Pensa di pagare tu a me li debiti che amore ragione e virtú t'obligano; che io, se potrò avere tempo, non mancarò di pagarti quello in che la mia promissione e servitú verso di te amorosa m'obligano. Vale.

APPENDICE

POESIE EBRAICHE

(VERSIONE LETTERALE)

I

ELEGIA SOPRA IL DESTINO

DEL SAGGIO DON JEHUDAH ABARBANEL

[1504]

Il destino colpí il mio cuore con aguzzo dardo,
  e dilaniò le mie reni dentro di me:
mi ferí, e la ferita sua è incurabile, —
  mi avvilí, e rese eterna la mia angoscia;
mi abbatté e fiaccò la mia carne,
  e il dolore divorò il mio sangue e il mio adipe.
Spezzò tutte le mie giunture nella sua collera,
  si alzò e si levò contro di me come un leone.
E non basta che mi contorse come un turbante, 5
  e mi fece fuggiasco e bandito nel fior della mia giovinezza,
e come un mercenario mi costrinse a vagare per il mondo,
  e fino agli estremi confini della terra mi fece errare: —
ed ecco questo è per me quasi il ventesimo anno
  che non riposarono il mio cavallo e i miei carri.
Il suo palmo misurò le acque e il suolo di tutte le terre,
  e i suoi artifíci distrussero la mia primavera.
Allontanò l'amico da me e scacciò i figli dell'etá mia,
  mandò lontana la gente che mi era prossima:

10 e piú non vedo e non conosco quelli che mi erano familiari,
e mia madre e mio fratello e mio padre;
i miei cari egli disperse, l'uno a settentrione,
l'altro a oriente e l'altro a occidente:
affinché i miei pensieri perdano ogni tranquillitá,
e io non trovi pace nemmeno nella mia meditazione.
E quando si volgono i miei sguardi verso oriente,
la separazione da loro mi morde nel tallone:
mi sdrucciola il piede e il mio cuore è inquieto e agitato,
e non so decidere se vado o se ritorno.
15 Ah sí, il destino infranse e lacerò il mio cuore
e lo dilaniò come gli orsi e i lupi;
e sospiri con spaventi lo hanno battuto
per furto del ladrone e saccheggio dei beni e prigionia.
Agli occhi suoi questo apparve poco, e cercò
di annientarmi, per estinguere la mia fiamma.
E nacquero a me due figli maschi,
figli amabili per bellezza e splendore, veramente graziosi;
e il minore lo chiamai Samuele:
ma il destino, mio nemico e oppressore, lo rapí,
20 e lo abbatté al suo quinto anno di vita;
e crebbe sopra di lui il mio pianto e la mia tristezza.
Il maggiore, cui diedi il nome di Isacco
Abarbanel, — secondo la roccia da cui venni sbozzato,
secondo il nome grande in Israele, secondo il suo avo,
secondo il figlio di Isciai, che è la luce dell'Occidente, —
quando mi fu nato, bene previdi per lui, ché abitava
nel cuor suo la saggezza e il meglio dell'avo suo e il meglio di me.
Ma in etá di un anno, ahimé, lo rapí lungi da me
e lo trasse via il destino, mio avversario e persecutore.
25 Nel tempo che furono cacciati i figli dell'esilio di Sepharad,
il re comandò di porre un'imboscata contro di me,
perché non potessi fuggire e trasmigrare attraverso le persecuzioni;
e di prendere il figlio mio ordinò, — il midollo delle mie ossa, —
per attrarlo nella sua legge, nel proprio interesse.
Ma ne avvertí le orecchie mie un uomo buono, amico mio:
inviai il bimbo con la sua nutrice, nel buio
del cuor della notte, come se fosse cosa da me rubata,
in Portogallo. Il nome del re di quel paese era Manuele,
il quale in addietro era stato mio persecutore.

Lá grande l'onore e la ricchezza del padre mio 30
finché visse il padre di lui; e quello era il mio re, che io amavo.
Ma questo si levò come scellerato e crudele,
e saccheggiatore, uomo cupido e astuto.
E quando congiurarono contro di lui i suoi príncipi e suo fratello,
egli mio padre tra i congiurati falsamente accusò.
Poi che ebbe assassinato suo fratello, cercò di uccidere anche lui:
ma lo salvò dalla morte Colui che sopra i cherubini procede.
Egli poté fuggire nella Castiglia, dove
è il luogo dei miei antenati, e dove è la mia casa avita.
Ma quegli saccheggiò il mio patrimonio fino alla distruzione, 35
e spogliò i miei beni, il mio argento come il mio oro.
E come apprese che mio figlio era giunto nella sua terra,
e la casa di mio padre in Italia per mio rifugio,
lo fece imprigionare affinché non venisse piú via, e ordinò
che non potesse dar conforto all'anima mia.
Poi che costui morí, sorse in sua vece un re stolto,
il quale era ostinato nella sua legge, e uomo vano.
Egli forzò tutta la comunitá di Giacobbe, e obbligò
a trasgredire la legge tutti i figli del mio nobile popolo.
E molti si uccisero da sé, per non calpestare 40
le leggi di Dio, mio soccorritore.
E fu preso il midollo dell'anima mia, fu mutato
il suo nome buono, che è come la roccia da cui venni sbozzato.
Giá egli conta dodici anni, e ancora
io non l'ho veduto, per colpa del mio egoismo e del mio errore.
Io piango: e sul mio capo l'ira mia,
e contro l'anima mia le mie lagnanze e la mia querela:
ché io lo feci fuggire dentro la rete, per inquietudine,
e dalla fiamma lo mandai in mezzo al rogo.
Io speravo in lui, e fui deluso della mia aspettazione. 45
Perchè stai indugiando, cerbiatto mio caro?
perché cosí opprimi il cuore di chi t'ha generato,
e sei come chi infigga un dardo nelle mie reni?
Tu ottenebri in una nebbia la luce, e trasformi
il suo chiarore davanti agli occhi miei in un crepuscolo.
La luna si oscura continuamente al mio sguardo,
e le stelle dormono nascoste in una nube.
E non un raggio del mio sole riluce nella mia miseria
e non penetra per le finestre del mio cuore.

50 E non fiorisce la rosa del mio Saron,
e non scende la pioggia sui miei prati.
Tu rapisci il sonno agli occhi miei nel pensiero di te,
e io non distinguo piú il tempo del levarmi e del coricarmi.
Non gusto le mie vivande, e il miele
al mio palato è amaro: una coppa di veleno m'è ogni dolciume;
come una pietra dura son per me i pani inzuccherati,
e tra le lagrime mangio il mio pane secco:
lagrime mescolo nella mia acqua, e bevo,
e non entra nella bocca mia il succo dei tralci,
55 e d'acqua son ebro e vado errando,
cosí che mi si tiene figlio di un Rehabita.
Ma quando sogno il tuo ritorno e vedo
la tua immagine con gli occhi della mente,
le sventure si trasformano per me in dolcezze
e il mio viso riluce come per aureo splendore:
dormo, e dolce mi è il sonno,
e mi desto sazio di benessere e di soddisfazione;
bevo, e la mia acqua mi è dolce,
e soffice mi riesce la zolla in tua compagnia.
60 Ma quando poi ripenso il tuo esilio, pari a fuoco
arde il cuor mio e mi colpisce calor di sole:
e sono com'uomo istupidito e stordito,
curvo nella statura, piccolo e angusto nella persona.
Nel rimembrare di te la mia gioia e insieme la mia pena,
tu il mio balsamo e tu pure il mio persecutore e il nemico mio.
La tua immagine in me nel cuore è scolpita,
la tua partenza è incisa nell'intimo del cuor mio:
mi suscita, sebbene a stento, sensi di giubilo
la tua figura, ma la tua lontananza mi rattrista.
65 La tua separazione rende vani i miei pensieri,
il tuo esilio rende aspro e traviato il mio cammino.
A causa di te l'orgoglio dell'anima mia si curvò atterrato,
e umiliai a causa di te la mia superbia:
cosí che i sicomori furon piú alti che il mio cipresso,
cosí che si alzò sopra i miei cedri anche una pianta d'isopo,
cosí che si leva piú in alto del mio sparviere un pipistrello
e sopra le mie ali d'aquila un volo di mosca.
Come nella mia infanzia son fatte deboli le mie membra,
e vittorioso sopra leoni è un agnello.

Dispregio il canto; e ruppi giá il mio liuto, 70
l'arpa mia appesi ai salici:
ho mutato in sonori lamenti la mia canzone,
il mio flauto vibra nel mio dolore con tono spettrale.
La mia gru è trasmutata in istrice, la mia tortora
è diventata come un dragone e la mia colomba pari ad un corvo.
Presi a odiare i palagi dei re,
e desiderai abitare il deserto dell'Arabo.
Figlio mio, lo strazio del tuo esilio mi dilania
e mi abbranca e mi ha cinto di reti,
e ha portato avvilimento nel mio cuore, e incertezza 75
nei miei pensieri e nelle mie ossa debolezza.
Ascolto tua madre ogni giorno piangere,
quando te chiama: — Diletto del cuor mio, delizia mia!
chi è colui che dal mio seno ti furò?
chi ti ha reso perduto, o frutto dell'amor mio? —
E come io non fui piú capace di sopportare il suo pianto
né di celare la mia angoscia nell'intimo mio,
la lasciai e mi recai a servire
il mio re, che Iddio mi diede per mio benefattore:
e cosí andai vagando e non trovai riposo e fui errante, 80
abitando in mezzo a Edom, fra il popolo del mio rogo;
né trovai guarigione per la mia ferita.
Chi mai correggerá il destino che mi spinge a errare e mi abbatte?
Disprezzo i giorni e le notti di pena:
preferisco ad essi la morte — ah, cosí venga!
La vita pesa grave sopra di me, e i giorni
come la sabbia dei mari sopra le mie spalle e sulla mia schiena.
Che cosa vale una vita di affanni?
Giá è venuta su me la fine che mi era destinata.
Per l'anima amareggiata la vita è come la morte: 85
e anche se ho molto, poco e molto è uguale per me.
Perché sto io attendendo, per gran numero di giorni e di anni,
di vedere un po' di bene, come un'orsa rapace, priva di figli, in agguato?
Gli eventi del giorno son figli della faretra, e l'arco loro,
nell'altezza del cielo, è il destino, che mira a me e mi saetta:
e io son posto come bersaglio a questi dardi,
che vengono stringendo il cerchio che io ho segnato.
Mi volgerò ora a parlare al mio unico figlio,
affinché non sia piú per me causa di struggimento.

90 — O mio primogenito, rivolgi il tuo cuore: e conosci che sei figlio
di sapienti, che son pieni di saggezza come un profeta:
e la sapienza è a te ereditaria. Deh, non lasciare
andar perduti piú i giorni della giovinezza, o mio diletto!
Vedi ora, figlio mio caro, di imparare
a leggere la Scrittura e a intendere una mia lettera,
di apprendere la Misc'nâ e di studiare il Talmud,
secondo le tredici regole, per obbiezioni e soluzioni! —
Come potrei altrimenti contenermi al pensiero della sua conversione?
Questa la mia malattia, la febbre mia, la spina mia:
95 questa strazia come il coltello del mercenario
la chiostra del mio cuore, e non è rasoio di barbiere:
questa insinua nel cuor mio languore
e filo di spada dentro nel mio corpo e nelle mie viscere.
A chi posso io confidare la moltitudine dei miei pensieri?
a chi darò da bere il mosto del mio torchio e del mio tino?
e chi gusterá e mangerá, dopo il tempo
della mia partenza, il frutto della mia speculazione e ciò che ho scritto?
chi comprenderá ciò che è riposto nel mio libro,
gl'intimi sensi dell'opera di mio padre, colonna mia?
100 chi attingerá, assetato, l'acqua della mia fonte?
chi la berrá nell'arida terra e nella siccitá?
chi raccoglierá quietamente il frutto della mia piantagione,
dove l'albero della conoscenza è la mia luce e il mio sostegno?
chi compirá e concluderá le mie opere?
chi intesserá della mia tela l'ordito e la trama?
chi si ornerá dell'ornamento della mia conoscenza, dopo la mia morte?
e chi cavalcherá il mio mulo in vece mia, —
fuori che tu, diletto dell'anima mia, mio erede?
Io debbo alla mia rocca un pegno.
105 Di te ho sete, te desidera il mio corpo,
in te acqueto la mia sete e sazio la mia fame.
A te è destinata la mia lucida intelligenza,
lo splendore del mio sapere e la saggezza che rifulge in me.
In parte mi venne in ereditá del padre che mi ha ammaestrato,
del padre della sapienza, che fu mia guida e mio maestro;
e per il resto è acquisto delle mie fatiche,
ché l'ho conquistata col mio arco e la mia spada.
I miei pensieri divennero sí profondi, che i saggi
di Edom furono agli occhi miei come cavallette;

andai nei luoghi delle loro discussioni, 110
e non vi fu alcuno che potesse contendere con me:
io vinco chiunque si levi contro di me,
abbatto e pongo in imbarazzo il mio oppositore.
Chi mai troverebbe il coraggio di affrontare [contro di me]
il mistero dell'origine e il segreto del carro e dell'auriga?
Io ho un'anima piú elevata e piú splendida
che le anime dei figli della mia stirpe umiliata:
io ho una forma, consolidata nella forza della sua roccia,
radicata e avvinta dentro il mio carcere.
E quando sia perfetta per elevarsi piú sopra del suo gradino, 115
io godrò di salire su per la scala,
Diletto mio, che cosa stai a fare in mezzo al popolo di cuore impuro,
come una pianta di pomi in mezzo a una foresta selvaggia?
e perché la tua pura anima è in mezzo alle genti,
come un giglio tra rovi ed erbe?
Alzati e cammina e vieni a me nell'esilio mio:
fuggi, e fatti simile per amor mio al capriolo e al cerbiatto;
e vieni alla casa del padre, della roccia che ti ha generato.
Che ti sostenga il mio Dio, fortezza mia;
che egli, il mio Dio, spiani il tuo cammino, 120
e dalle angustie conduca te all'aperto!
Dia egli le benedizioni dei miei antenati sul tuo capo
e anche a te le benedizioni di mio padre e del mio avo;
illumini la tenebra della mia mente, e trasmuti
nella pienezza della sua pietá in rettitudine la mia stortura.
Io affido a Dio, mio pastore, il mio seme
e consegno al mio Dio, padre mio, il mio peso.
Possa egli farmi vedere la gazzella del mio desiderio: in faccia a lui
io chiamo il mio diletto, che mi ascolta.
Allora io canterò al mio creatore il cantico dell'amore, 125
celebrerò le sue lodi fin che vivrò con un canto d'amore,
e porterò davanti a lui la mia offerta
e preparerò il mio dono, per portarlo a lui.
In esso è l'anima mia, legata al Santissimo,
in esso il mio sentimento, ivi i miei occhi e il mio cuore.
Possa piacere a lui, al mio Dio, il mio canto di lode
e piú che un giovine toro il mio salmo e il mio inno!
Possa egli farmi vedere la magnificenza e la bellezza di Sion
nel suo splendore regale! E lá sono le ali distese del Cherubim,

130 e immutabilmente stanno congiunti sulla sua vetta
i due splendori, il figlio di David e il Thisbita.
Né alcun nemico l'oltraggerá nei secoli,
né abiterá in eterno colá alcuno straniero.

Per il mio fanciullo ho invocato Iddio
in metro e in rima:
cosí lo salvi, lo guidi e lo conduca via
il nostro protettore su nube leggera.
Il mio calice è davanti al nostro sostegno; la mia insegna
[e la mia fede è nella sua grazia:
egli mio liberatore e Dio. Io faccio della sua manifestazione
[il mio calice.
135 Cosí il mio rampollo, il figlio del mio vigore sia ricondotto
libero, affinché giunga a vedere la grazia mia, il figlio mio.
Oh, parte di me stesso, diletto del mio seno, ornamento
[del mio desiderio,
cambia in gioia il mio desiderio, in giorno la mia notte.
Sopra una nuvola vola e corri a incontrare tuo padre,
che ti attende, e a diventare un figlio valente.

II

VERSI

COMPOSTI DAL SAGGIO PRINCIPE JEHUDAH ABARBANEL

FIGLIO DEL PRINCIPE ESILIATO

SUL LIBRO ZEBACH PESACH (« Sacrifizio pasquale »).

[1504-'05]

Parole del libro:

— Cosí sia per anni eterni; cosí sia nell'eternitá
lo splendore del suo nome sopra ogni cosa, come il diadema
[sulla fronte:
[del nome di] Isacco Abarbanel, che rese, come il patriarca
Isacco, piú di cento volte, e che anche come quegli pregò.
Raccolse questioni in abbondanza, a centinaia: e le trebbiò
sulla mia aia col suo bastone, come si batte il pepe nero,
e stabilí le risposte con degne spiegazioni
e non cessò e non finí di rendere chiaro lo stile.
Con esattezza riuní insieme le parole del narratore 5
dell'aiuto che Dio diede a Israele con la strage d'Egitto.
Ecco, qui uccise Iddio il primogenito e lá passò oltre al primogenito:
perciò il nome mio suona « Sacrificio pasquale ».

III

VERSI

COMPOSTI DAL SAGGIO PRINCIPE JEHUDAH ABARBANEL,

FIGLIO DEL PRINCIPE ESILIATO,

SUL LIBRO NACHALATH ABOTH (« L'ereditá dei Padri »).

[1504-'05]

Parole del libro:

— È in mio potere di render padroni gli amanti del bene
di cognizioni pari a pilastri angolari tagliati nella roccia:
erano per i saggi nel cuore delle difficoltá, in mezzo agli affanni,
e precluse per l'angustia delle parole;
e per opera mia diventarono aperte,
purificate, illustrate ed ampliate.
Tu che cerchi scienza, poni la tua attenzione sopra di me:
studia, e acquisterai vantaggi grandi.
5 Contempla le stupende sentenze de' tuoi saggi,
tutte ben connesse e unite tra loro.
Per mezzo mio tutto ciò che è sbarrato da difficoltá tu aprirai,
scioglierai legami di giogo e vincoli.
Soavi sono le mie interpretazioni e le mie parole:
sono assise sul sodo e stanno erette.
Vino conservato nella sua uva è in me,
e col suo splendido frutto il ramo del mirtillo.
Gemme scintillanti in mezzo a pozzi resi asciutti
sono in me a migliaia e a miriadi.
10 Vita e grazia sono in me, e tutte le proprietá
eccellenti bene ordinate e annotate.
Attingi ora, amico mio, la fresca acqua della mia dottrina
per la tua sete nell'arido deserto.
Veracemente io sono opera dell'uomo insigne,
il cui spirito apre i cuori piú chiusi, —

un commentario di Isacco, discendente di Jehudah, nato
dal figlio di Dio, figlio di Isciai, lume delle pupille,
capo di tutti i discendenti di Eber: in lui Dio pose
la grande Legge in una con la purezza dei Padri.
Fra la moltitudine de' suoi libri egli mi compose, 15
perfetto in questioni e in soluzioni.
Luce dell'Occidente, splendeva da Sepharad:
lo splendore de' suoi lumi era luce senza nuvole.
Il Dio vivente nel cuore di lui ripose i fondamenti della sapienza,
il segreto della fine e dell'origine e dei carri.
Con lo studiare nel capitolo dei Padri tutto
il sapere, in forma speculativa e con alto godimento,
fece passare in ereditá l'onore dei Padri ai figli:
e per questo mi pose nome « L'ereditá dei Padri ».

IV

VERSI

COMPOSTI DAL SAGGIO PRINCIPE JEHUDAH ABARBANEL

FIGLIO DEL PRINCIPE ESILIATO

SUL LIBRO ROSCH AMANAH (« Il culmine della fede »).

[1504-'05]

I fondamenti della legge, data alla comunitá di Dio
(che fu allora il suo artefice fedele),
la gloria e il grande splendore della sua etá li investigò,
il possente Isacco Abarbanel, colonna della fede.
E come paragonare altro libro al libro di lui?
non si può comparare al Giordano l'Amanah.
Cerca il Sinai, cerca il monte dimora di Dio:
che cosa è a te in confronto del Senir e dell'Hermon l'Amanah?
5 Ecco, questo è un giardino, e in mezzo ad esso sta l'albero della vita:
la veritá è il suo frutto, e sua foglia la fede;
e in esso le radici e il culmine della dottrina:
perciò mio padre lo chiamò « Il culmine della fede ».

V

Parole di Jehudah
figlio dell'eccellente interprete in lode del commentario di suo padre sopra i libri dei profeti
[1520]

Sia lodato ed esaltato sopra i grandi e i superbi
colui che creò nella sua sapienza tutte le creature.
Di poi creò per ultimo l'uomo a sua immagine,
e lo distinse con l'anima sua dalle bestie:
emanò il suo spirito dalla luce di cui è cinto,
affinché non muoia come il resto dei deboli.
Ricercata è questa [luce] in ogni tempo per il suo splendore,
e questa è la superioritá degli intelligenti sopra gli stolti:
veramente in ciò la veritá dal falso vien separata, 5
e i giudizi retti dai menzogneri.
Ai dodici figli dell'uomo pio con la discendenza loro,
i quali furono fin dal seno materno sublimi, —
a loro la profezia di Dio e la legge sua furon congiunte,
ed essi da tutti i figli dell'uomo erano chiamati suoi.
Le dilette dimore del loro rifugio erano nei cuori loro,
mentre i loro restanti beni erano distrutti e calpestati.
Unione di vita nella Legge del fedele pose
il Dio vivente, per ridar vita al cuore degli oppressi:
incise in essa sono le cognizioni di tutte le creature 10
e le leggi dell'opera di colui che fa ascendere le nuvole.
Vicini ad essa stanno gli altri frutti dei santi
e gli scritti dei giusti, pieni di gloria:
quivi [si trovano] veritá, preziose cognizioni, precetti,
la remunerazione degli osservanti e il castigo dei peccatori.
Dentro di essi celano numerose sentenze
e una moltitudine di cognizioni in essi è nascosta.
Mirate quante profezie vi stanno rinchiuse,
rinchiuse senza che si possa entrare e uscire:
sono cinte di mura e profonde troppo per comprenderle 15
e celate in una prigione.

Uomini puri di cuore, che si erano alzati per spiegarle,
si stancarono e indebolirono a penetrarle:
in veritá non pervennero al mistero del loro fondamento
né alla mèta della volontá dei veggenti e dei contemplatori.
Per opera di Isacco, della stirpe di Jehudah, figlio di Samuele,
ala del figlio di Dio [è compiuta] l' interpretazione delle Scritture:
[per opera] del padre del suo popolo, e discendente di David,
e stirpe dei re di Jehudah, e figlio di príncipi.
20 Grandi nel nome, di generazione in generazione, tutti gli avi suoi:
nei loro cuori il segno del patto sacro portavano.
E in lui si riunirono grandezza, ricchezza e sapienza,
meriti degli avi suoi, dello zelo di Dio zelantissimi:
la sua generositá, la sua pietá e la sua rettitudine
son troppo grandi per essere qui espresse con insufficienti parole.
Uomini saggi erano agli occhi suoi come cavallette
e temevano di apparire alla luce del suo viso.
I sapienti trattenevano le parole innanzi a lui
e accorrevano per ascoltarlo come caprioli:
25 attendevano come la pioggia le sue parole,
e scorreva sopra di loro come rugiada sull'erbe;
le loro bocche spalancavano al miele della sua lingua,
al miele vergine del suo palato, affamati e assetati.
Per il suo popolo veramente egli fu potenza e scudo,
il liberatore degli oppressi dalle mani dei loro nemici:
egli fermo resistette, egli barricò le brecce,
e difese i giudei dai leoni.
Grande nel senno, eccelso nella possanza e nella gloria;
vasto il suo cuore come l'arena dei mari imperiosi.
30 I re domandavano ogni giorno il suo consiglio,
e tutti i príncipi e i condottieri di eserciti.
In ogni scienza, in ogni sapienza e intendimento
i suoi disegni al desiderio di ognuno erano soddisfacenti:
ma la sua passione fu per la Legge di Dio in ogni momento,
i suoi pensieri ad essa fortemente dediti e occupati.
Gli eventi del giorno e le fraudi dei re
e le avversitá e la sua vita angustiata
non poterono allontanare il cuor suo dalla legge divina
nè gl'impedirono di studiarla di giorno in giorno.
35 Le sue opere furono fondate interamente sulla legge di Dio,
verso il loro creatore volavano e si libravano costantemente:

le sue parole mirano alla veritá come dardi
  aguzzi cosí che di un pelo non mancano il segno:
le sue parabole son ben intagliate e gradevoli
  e le sue sentenze piene di saggezza e belle,
ben fondate come perni piantati,
  veritiere senza « forse » e senza « se ».
I libri suoi pieni di sapienza fanno conoscere
  che egli è il capo di quanti cercano e trovano intelligenza:
le dottrine in esse sono purificate e raffinate; 40
  parole false ed eresie a lui sono in odio.
Un balsamo il suo frutto, e la sua foglia un farmaco;
  le sue vivande e il suo cibo sono salutari;
il mosto del suo vino è conservato nella sua uva,
  e di esso tutti i giudiziosi di cuore bevono;
le sue acque sono schiette, veramente pure,
  vive sono e non acque di fossi.
Le sue vesti sono di porpora e arabescate:
  da sé rimosse tutti gli stracci consunti.
I suoi commentari sopra i cinque libri della legge 45
  son come dall'alto dei cieli sopra di essi discesi:
e sugli otto libri delle profezie
  veramente interpretò, veramente scrisse cose meravigliose.
Ecco qui tutti, i primi e gli ultimi,
  sono stampati, divisi in sezioni,
composti per mano di un maestro e artefice,
  che nell'arte della stampa è in capo agli eccelsi,
con l'aiuto del figlio primogenito di quel grande, dello studioso
  Jehudah (questi è colui che canta tra le fronde).
Sia l'anima del nostro grande nel paradiso di Dio, 50
  sia la sua dimora nella dimora dei profeti.
Liberazione mandi al popol suo Iddio, ai suoi diletti;
  le mani sue stabiliscano il santuario e le celle,
secondo le parole del suo fedele compagno, suo profeta,
  e secondo le profezie dei profeti.
Tu che brami le veritá, levati e penetra e intendi
  gli amabili libri del padre, i canti del figlio.
L'intelletto è come argento senza scorie fuse,
  [è come] crogiuolo e fornace costrutta di mattoni.
Il padre ordinò sapienza; il figlio compose 55
  le strofe alla canzone, in numero di cinquantadue.

ANNOTAZIONI ALL'APPENDICE

I

V. 25: *l'esilio di Sepharad*: la Spagna; *il re*: Ferdinando il Cattolico.
» 29: *Manuele*: veramente si tratta di Giovanni II.
» 30: *il padre di lui... il mio re*: Alfonso V di Portogallo.
» 38: *un re stolto*: Manuele, successore di Giovanni II.
» 79: *il mio re*: Federico d'Aragona, re di Napoli.
» 80: *Edom*: in generale popolo pagano, qui l'Italia del Rinascimento.
» 87: *figli della faretra*: frecce, dardi.
» 109: *i saggi di Edom*: i filosofi italiani.
» 110: *i luoghi delle discussioni*: le accademie.
» 125: *il cantico dell'amore*: (non mi pare il caso di veder qui, come vorrebbe il Gebhardt, una diretta citazione dei *Dialoghi d'Amore*).
» 130: *il figlio di David*: il Messia; *il Thisbita*: Elia profeta.

II

V. 6: *pasqua* viene in ebraico dalla radice di *passare (oltre)*, secondo l'etimo qui accennato.

III

V. 13: *nato dal figlio di Dio*: in ebraico *bar ben El*, quasi Abarbanel.
» 16: *Sepharad*: la Spagna.

IV

V. 3: *l'Amanah*: è anche, e vale qui, nome di un fiume presso Damasco.

V

V. 6: *ai dodici figli dell'uomo pio*: i figli di Giacobbe.
» 18: *ala del figlio di Dio*: in ebraico *Eber ben El*, interpretazione di Abarbanel.
» 49: *colui che canta tra le fronde*: Abarbanel, secondo il v. 18.

NOTA

I

Intorno alla personalitá grande e feconda di Leone Ebreo scarse e oscure sono le notizie biografiche, come ristretta è la letteratura (1): ché solo da pochi anni si è pervenuti a delineare e inten-

---

(1) Un elenco degli studi che abbiano qualche importanza, comprese le trattazioni generali e le opere di consultazione, può includere: FR. DELITZSCH, *Leo der Hebräer* (Charakteristik seines Zeitalters, seiner Richtung und seiner Werke), in « Literaturblätter des Orients », 1840, n. 4, col. 810-818; CARMOLY, *Hist. des médecins juifs* (Bruxelles, 1845) e *Ozar Nechmad* (Wien, 1857); MÜNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859; cfr. p. 522 sgg.) e art. in *Dict. des sciences philos.* del Franck; GEIGER, *Das Judentum und seine Geschichte*, III (Breslau, 1871), p. 129 sgg.; DEPPING, *Les Juifs dans le M. Âge* (Paris, 1874), p. 494 sgg.; MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas esteticas en España*, t. III, 1884 (3ª ed. Madrid, 1920, pp. 11-62), e *Origenes de la novela* t. I, p. CCCXCI; B. ZIMMELS, *Leo Hebräus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance: sein Leben u. seine Lehren* (Breslau, 1886), e *Leone Ebreo: neue Studien* (I. Heft, Wien, 1892); B. MÜNZ, *Ein Philosoph der Liebe*, in « Magazin für d. Literatur des In — u. Auslandes », 1887, n. 90 (rec. al libro dello Zimmels); STEINSCHEIDER, *Leo Hebraeus*, in « Wierteljahr-schrift f. Kultur u. Lit. d. Renaissance » (c. s.); L. STEIN, in « Archiv. f. Gesch. der Philos. », III (1890), p. 108 sgg. (c. s.); H. GRAETZ, *Geschichte der Juden* (Leipzig, 1890), VIII Bd., cap. XIII, p. 324 sgg. e IX Bd., cap. I; E. SOLMI, *Benedetto Spinoza* e *Leone Ebreo*, (studio su una fonte italiana dimenticata deilo Spinozismo), (Modena, tip. Vincenzi, 1903); G. GENTILE, rec. al libro del Solmi in « Critica », II, 1904, pp. 313-319, ristampata col titolo *Leone Ebreo e Spinoza* in *Studi sul Rinascimento* (Firenze, Vallecchi, 1923), pp. 96-106; B. CROCE, *Estetica* (1903, p. 183; 6ª ed. 1928, p. 202) e *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* (2ª ed. p. 87); ID. *Un documento su Leone Ebreo*, in « Critica », XII, 1914; E. APPEL, *Leone Medigos Lehre über das Weltall*, in « AGPh », 1907 (XX; n. F. XIII), pp. 387-400 e 496-520; LORENZO SAVINO, *Di alcuni trattati e trattatisti d'amore del Cinquento*, in « Studi di Letteratura italiana », X (Napoli 1914); N. FERORELLI, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dell'etá romana al sec. XVIII* (Torino, Bocca, 1915), pp. 87 sgg., 225 sgg.; JOAQUIM DE CARVALHO, *Leão Hebreu filosofo* (para a historia do Platonismo no Renascimiento), Coimbra 1918; C. GEBHARDT, *Spinoza und das Platonismus*, in « Chro-

dere il significato del suo pensiero, almeno nei tratti fondamentali; e questa, per non dir altro, è la prima edizione critica dell'opera sua, dopo quattro secoli. Scarsezza di documenti, oscuritá del testo, difficoltá di un'esegesi che richiede non minore conoscenza della cultura israelitica che del pensiero classico e cristiano e umanistico, spiegano fino a un certo punto l'oblio; ma non diminuiscono certamente l'interesse che può presentare un filosofo che fu il precursore del Bruno e dello Spinoza, uno scrittore che dominò col suo influsso la trattatistica sull'amore e l'estetica neoplatonica del Rinascimento, — e non giustificano giudizi frettolosi o superficiali o comunque in senso negativo (1).

Giuda (Jehudah) Abarbanel nacque a Lisbona, probabilmente fra il 1460 e il 1465 (2). Suo padre, dom Jsaac Abarbanel, disceso di una delle piú nobili famiglie israelitiche, era giunto all'alto ufficio di tesoriere e ministro del re Alfonso V: e portava il titolo di principe. Uomo di grandi capacitá pratiche, non minori delle doti speculative che fecero in séguito di lui uno dei piú insigni teologi dell'ebraismo, Isacco occupava certamente, intorno al 1480,

---

nicum Spinozanum », I (Haag, 1921), pp. 216-224; e *Introduzione biografica* alla riproduzione anastatica dei *Dialoghi d'Amore* (1924); G. SAITTA, *La filosofia di Leone Ebreo*, in « Giorn. critico d. filosofia italiana », VI (1925), e per intero nel vol. *Filosofia italiana e Umanesimo* (Venezia, « La Nuova Italia », 1928, pp. 85-157); H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe — Leone Ebreo* (Tübingen, Mohr, 1926), con appendici di documenti e testimonianze, e *Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo* in « *Soncino-Blätter*, Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches », I (Berlin, 1925-1926), pp. 213-221 (la monografia del Pflaum è stata rec. da B. WIESE in « Zeitschrift f. rom. Philol. », XLVIII, 1928, 1-2 hft, e da G. DE RUGGIERO, in « Critica », XXV, 1927, pp. 395-6). Altre citazioni si troveranno nel seguito di questa *Nota*, ma la bibliografia fondamentale si riduce agli scritti del Menendez y Pelayo, dello Zimmels, del Graetz, del Solmi, del Croce e del Gentile, dell'Appel, del Savino, del Ferorelli, del Carvalho, del Gebhardt, del Saitta e del Pflaum. Si veda anche la *Jewish Enciclopedy*, s. v. *Abarbanel*.

(1) V. per es. M. ROSI, *Saggio sui trattati d'amore* (Recanati, 1889), p. 58; FLAMINI, *Il Cinquecento*, p. 380; G. SEMPRINI, *I Platonici italiani* (Milano, « Athena », 1926), pp. 102-103.

(2) Nel 1483, data del primo esilio, esercitava giá la medicina, ed era nella prima giovinezza (*Elegia I*, v. 5); aveva amato particolarmente re Alfonso V, m. 1481, (*ib.*, v. 31). Cfr. PFLAUM, *op. cit.*, p. 56, n. 1. Il GRAETZ, scende addirittura al 1470 (*op. cit.*, VIII, 369): ma questa data non si concilia con le altre. Il SOLMI, (*op. cit.*, p. 84, e *n.*), seguito dal SAITTA, (*op. cit.*, p. 85), ritiene che nel v. 83 dell'*Elegia* citata Leone stesso indichi, nel 1504-'05, di avere quarant'anni: e ciò, credo, per il possibile simbolismo della parola *iamim* (« giorni » e « mari »), ivi ripetuta, in relazione con la lettera *mêm*, che vale numericamente 40.

un posto cospicuo nella vita portoghese [1]: e all'ombra di questa potenza, il suo primogenito Giuda crebbe e studiò e divenne, sui vent'anni, medico giá reputato. Il padre stesso lo ammaestrò del sapere talmudico, gli aperse i segreti dell'esoterica Kabbalâ, lo avviò alla conoscenza della filosofia greca classica e della Scolastica araba, ebraica, latina: gli diede cioè le basi su cui egli doveva poi edificare il suo sistema sincretistico (*Elegia I*, v. 107). E di questo sincretismo offriva giá segni non dubbi la fiorente sinagoga di Lisbona, ma particolarmente l'insegnamento di Giovanni Sezira, amico intimo di Isacco e probabile maestro del figlio nella medicina e nelle scienze naturali [2].

Se non che, nel 1481 moriva Alfonso V: e le sorti degli Abarbanel cominciarono a declinare. Il nuovo re, Giovanni II, se si giudica dalla tenace ostilitá con cui li perseguitò fin che visse e dall'odio con cui parla di lui Leone, non solo dovette adombrarsi della potenza di Isacco, ma nutrire per lui personale rancore. Nel 1483 Isacco, caduto in disgrazia e sospettato di aver preso parte a una congiura dei Grandi contro il re, fugge a Siviglia: e qui tosto lo raggiungono (1484) i tre figliuoli, Giuda, Joseph, Samuele. Alla corte di Ferdinando il Cattolico il padre ebbe tosto modo di impiegare la sua abilitá come intendente delle imposte e apprezzatissimo consigliere; impiego tanto piú necessario in quanto le sue fortune in Portogallo erano state confiscate. Giuda non trovò ostacolo neppur lui a rifarsi una larga clientela, e arrivò, a quel che pare, all'alto onore di essere scelto qual medico personale da Ferdinando e Isabella di Castiglia; cosí risiedette per otto anni tranquillo a Siviglia, dove prese moglie ed ebbe nel 1491 un figlio, a cui diede il nome del nonno. Qui, se non giá a Lisbona, egli stesso cominciò a farsi chiamare Leone, — appellativo abbastanza diffuso di chi portava il nome di Giuda [3], e certo (se è lecita una piccola malignitá) meno sgradito alla sua clientela cristiana.

---

(1) Cfr. sopra di lui MAI, *Dissertatio hist. de origine, vita et scriptis Isaac Abarbanelii*, Altford, 1708; M. SCHWAB, *Abravanel et son èpoque* in « Archives Jsraélites », t. XXV, Paris, 1863; J. GUTTMANN, *Die religionsphilosophische Lehren des Isaak Abravanel*, Breslau, 1916. Edizione completa delle opere: Praga, 1831-'32, a cura del Landau. Biografia sincrona: BARUCH USIEL CHASCHETTO, *Vita di Isacco Abarbanel*, premessa all'opera di quest'ultimo *Maʿjenê ha-jeschuʿah* (« Fonti della salute »),

(2) Sul Sezira v. CARMOLY, *Ozar Nechmad*, II, 68 sgg. — L'esercizio della professione a Lisbona da parte del nostro è documentato dal CARVALHO, *op. cit.*, p. 13.

(3) Perché la tribú di Giuda è paragonata a un Leone nel cantico di Giacobbe (*Genesi*, 49, 9). Quando al nome di famiglia, *Abarbanel* è la forma vulgata, che ho

Nel 1492 un nuovo rovescio di sventura turba quella famiglia senza pace: gli ebrei sono cacciati dalla Spagna. Il re Cattolico, pur non curandosi di salvare Isacco, cerca di trattenere Leone Abarbanel, la cui arte medica gli è preziosa: ma il prezzo della salvezza è inaccettabile, poiché consiste nel lasciar battezzare il bambino. Leone, fermo nella religione de' suoi padri, non si lascia piegare: trafuga il piccolo Isacco in Portogallo per mezzo di un amico, ed egli raggiunge il padre e i fratelli a Napoli, seconda terra d'esilio. Ma il bimbo non era per questo salvato: la zia che lo aveva ricevuto in tutela non riuscí a nasconderlo all'implacabile odio di Giovanni II, che lo fece custodire nelle sue prigioni. Nel 1495, re Manuel decretava a sua volta la cacciata degli ebrei non battezzati, il battesimo forzato dei bimbi: anche il figlio di Leone fu fatto cristiano e affidato, con molti altri, a un convento di Domenicani. Pare che, adulto, ritornasse alla sua religione, perché piú tardi troviamo un nipote di Leone, che non potrebbe essere se non figlio di Isacco, ed era certamente giudeo confesso: ma che Leone abbia avuto pace al suo grande strazio riabbracciando il figlio prima di morire, è soltanto una sorridente ipotesi (1).

A Napoli don Isacco Abarbanel e la sua famiglia arrivarono sulla fine del 1492: forse erano stati prima qualche tempo a Cartagena d'Africa (2). Anche qui, in breve tempo, il vecchio Isacco

---

preferita all'originaria forma *Abrabanel* (o *Abravanel*), perché piú diffusa: ma la differenza tra queste forme è, in ebraico, solo di pronunzia. L'appellativo di *Leone Medigo* fece confondere (e fa da alcuno confondere tutt'ora) il nostro con Leone Sommi da Modena (1571-1641). (Cfr. D'ANCONA, *Teatro mantovano*, in « Giorn. stor. lett. it. », 1885, p. 49).

(1) Cfr. PFLAUM, *op. cit.*, p. 61. Il fondamento dell'ipotesi è nella trasmissione del ms. *De coeli harmonia* fino al nipote di Leone, come vedremo piú oltre; ma la trasmissione può essere stata indiretta. Secondo il GEBHARDT, *Introduzione* cit., p. XIII, « pare che il figlio di Leone lasciò Napoli nel 1540-'41 quando Carlo V bandí definitivamente gli ebrei da Napoli, e che emigrò come la maggioranza degli ebrei napoletani in Turchia ». Un altro nipote del nostro, Henrique Fernandez Abarbanel, figlio di sua sorella giá maritata nel 1483 a un José Abarbanel, si sarebbe trovato ancora a Lisbona nel 1512. — Per tutti gli avvenimenti sopra narrati, vedi l'*Elegia I*, vv. 24-29 e 36-39, e il CHASCHETTO, *op. cit.*; inoltre le notizie tradizionali raccolte dal GRAETZ. Queste fonti s'intendano del resto citate per tutti i punti della biografia.

(2) Il soggiorno a Cartagena è supposto, senza prove, dallo SCHWAB (*art. cit.*, p. 168) e dall'ETHERIDGE, *The hebrew Literature*, VI, p. 291. Che l'arrivo a Napoli risalga al 24 agosto 1492 è ugualmente un'affermazione dello ZIMMELS, *L. H.*, p. 23 n., ripetuta dal GEBHARDT, *Introd.*, p. X. Per contro il CHASCHETTO, ci indica esattamente l'anno 5253 (iniziatosi il 22 settembre 1492), attraverso il simbolo di *schenath gerim*, « anno dei pellegrini », dove *gerim* vale in cifre appunto quell'anno.

divenne consigliere di Ferdinando II d'Aragona, Leone medico del re, Samuele mercante di larga fortuna. Il 24 luglio 1494 Alfonso II, a testimoniare da parte sua non minor favore, ordinava che «Juda Abramenel ebreo, figlio di don Isaac Abramenel», abitante in Napoli «col detto suo padre, la moglie e tutta la sua famiglia», venisse considerato a tutti gli effetti dal fisco e dalla dogana come cittadino napoletano, alla stregua degli altri ebrei e secondo i privilegi loro concessi da Ferdinando II: decidendo cosí a suo favore una lite che Leone aveva intentato al fisco (ostinato nel trattarlo, a tutto suo danno, come straniero) davanti alla regia Camera, e comminando una multa di cent'onze ai trasgressori della decisione (1). In condizioni cosí liete, Leone poté a tutt'agio approfondire gli studi e le meditazioni predilette, assimilando quel che gli poteva dare la coltura ebraica d'Italia, — rappresentata principalmente da Elia del Medigo (1463-1498), il maestro di Pico della Mirandola, e da Jochanan Alemanno (1435 o '38-1503), precursore del nostro nella teoria dell'amore, — la qual cultura era caratterizzata da un maggiore interesse per la tradizione cabalistica; e poté entrare in contatto con gli umanisti napoletani, ansiosi di penetrare nel mistero della «santa teologia degli ebrei» (basti citare il Pontano, l'Equicola, fra Egidio da Viterbo). La casa Abarbanel a Napoli, come a Firenze la casa di Jechiel da Pisa (con cui don Isacco fin dal Portogallo era stato in relazione epistolare), divenne un centro di cultura aperto anche ai «*goim*» (pagani): e ancora nel 1532 Samuele Abarbanel manteneva questa tradizione, poiché il Wittmannstadt vi udí conferenze sulla Kabbalâ. A Napoli don Isacco compí e riordinò buona parte della sua opera di esegesi biblica e pose mano a nuovi commentari: Leone, di fronte alla splendida fioritura della mistica neoplatonica nell'ambiente cristiano, forse giá concepiva i *Dialoghi d'Amore*, che l'avrebbero fatto emulo del Ficino e di Pico (2). Certo a Giovanni Pico egli fu noto, poiché se da un lato il «Leo Hebraeus,

(1) Il documento è riprodotto dal PFLAUM, *op. cit.*, pp. 146-147, e si trova nel R. Archivio di Stato in Napoli (Antica cancelleria aragonese, Commune della Sommaria, vol. 36, ff. 97-98). Cfr. FERORELLI, *op. cit.*, p. 87 sgg.

(2) Cfr. PFLAUM, *op. cit.*, pp. 64-75; U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'etá del Rinascimento* (Firenze, 1918), e anche *La famiglia da Pisa*, in «Rivista israelitica» del 1910; inoltre KAYSERLING, *Geschichte der Juden in Portugal*, p. 265, e GUDEMANN, *Gesch. des Erziehungswesen u. der Kultur der Juden in Italien* (Wien, 1884), pp. 184 sgg.

vir insignis et celeber mathematicus» ricordato come inventore di un nuovo astrolabio nel trattato *Contra astrologiam* (IX, 8) della «fenice degli ingegni», non è il nostro[1] ma Leone di Bagnols, ossia Levi Gersonides, d'altra parte il nostro pare che proprio a istanza di Pico scrivesse in quel torno di tempo la sua opera *De coeli harmonia*, dove forse erano inclusi quei canoni[2]. Ma piú tardi anche egli si vantava (*Elegia I*, vv. 109-111) di essere entrato a discutere nelle accademie dei filosofi senza che nessuno riuscisse a tenergli testa.

Breve sosta nei travagli di un destino inquieto. Il 21 febbraio 1495 le truppe di Carlo VIII entrano in Napoli: gli Abarbanel, troppo legati agli Aragonesi, si allontanano in tutta fretta. Isacco dopo aver seguito Alfonso II in Sicilia fino alla sua morte avvenuta nel '96, e dopo un breve viaggio a Corfú, trovò rifugio a Monopoli, e lá risiedette molti anni, intento solo (ché della politica ormai doveva essere stanco) al suo vasto lavoro di interpretazione teologica della Bibbia[3]. Leone si reca invece a Genova, con la moglie, per cercare un ambiente che potesse accogliere con favore la sua attivitá professionale. Liguria e Monferrato erano in quegli anni invase dagli ebrei profughi di Spagna, che un annalista genovese[4] descrive laceri e smunti, pieni solo della loro tenacia: ma a Genova, non ancora scossa nella sua economia dalle recenti scoperte geografiche e dalle guerre d'Italia, c'era in quel momento posto per tutti. Segnatamente per i medici. Il 17 febbraio 1494 il governo della Repubblica inoltrava istanza al sommo Pontefice perché, secondo il desiderio quasi universale della cit-

(1) Come ancora crede il SAITTA, *op. cit.*, p. 88: ma giá il MUNK dimostrò errata questa identificazione. Anche il Leone Ebreo ricordato dal GARZONI nella *Piazza delle professioni*, XXXIX, è probabilmente Levi ben Gerson (SOLMI, *op. cit.*, p. 85 n.).

(2) Vedi piú oltre, nel § II di questa *Nota*. Non sono però i nostri quell'*Isaacius Abarbanel* e *Iochanam* suo figlio, dei quali parla Francesco Pico (in *Opp.*, Basilea, 1571, t. II, p. 1371; cfr. ZIMMELS, *L. H.*, pp. 24-27 e SOLMI, *op. cit.*, pp. 84-85 n.). Ma la famiglia Pico fu probabilmente in relazione anche col Mariano Lenzi editore dei *Dialoghi*, come si dirá.

(3) A Monopoli nel 1497 egli compose anche il trattato escatologico giá ricordato *Ma'yenê ha-jeschu'ah* («Fonti della salute»), dove sostiene che il Messia è giá nato e che imminente è la redenzione (cfr. PFLAUM, *op. cit.*, p. 76).

(4) SENAREGA, *Annali di Genova*, in MURATORI, *RR. II. SS.*, XXIV, col. 531. Un'edizione critica di questo importante cronista prepara ora l'amico mio Emilio Pandiani, per la nuova silloge dei *Rerum italicarum scriptores*; il quale mi ha indicato cortesemente i documenti genovesi qui appresso citati.

tadinanza, venisse concesso al medico giudeo Aron di esercitare la professione, in cui da due anni mostrava tanta dottrina e sapienza con beneficio di tutti i genovesi, e che ora una generale proibizione ecclesiastica veniva a impedire. Un altro giudeo, « fisico di buoni costumi e medico lodato », presentava con vive raccomandazioni Agostino Adorno al Marchese di Mantova, con una lettera in data 2 ottobre 1495 (1). Né l'ambiente culturale era cosí modesto e oscuro come si potrebbe credere: Genova aveva partecipato agli interessi filosofici dell'Umanesimo con Battista e Antonio Fregoso, con Pietro e Bartolomeo Gentile Fallamonica, il quale proprio in quegli anni stava esponendo nei suoi *Canti* l'intero sistema lulliano; e nella biblioteca del grande annalista Agostino Giustiniani, vescovo di Nebbio, abbondavano i testi manoscritti dei filosofi greci, arabi, ebrei (2).

A Genova, riuscito finalmente a godere di un periodo di profonda quiete, Leone pose mano ai *Dialoghi d'Amore*: e qui, come vedremo meglio fra poco, dovette stendere almeno le prime due parti dell'opera, che per la minore ampiezza del disegno si distinguono notevolmente dalla terza. Forse qui anche attese a ultimare l'altra sua opera, rimasta inedita e poi perduta, *De coeli armonia*. Ma nel 1501, dopo sei anni di vita solitaria e raccolta, Leone era chiamato di nuovo nel periglioso mare delle corti. Federico d'Aragona, recuperato da tre anni e ormai rassodato il trono avito, cercava di ricostituirsi intorno anche il vecchio ambiente di devoti alla causa aragonese: e voleva a Napoli gli Abarbanel. Sicché scriveva da Napoli in Castelnuovo, ai 10 di maggio 1501, al capitano e alla comunitá di Barletta (3).

Magnifici nobilis et egregii viri fideles nostri dilecti:
havendo noi cari li dilecti nostri don Isach Abrauanel e maestro Leone phisico suo figliolo per le loro virtú et desiderando se transferiscano con la loro famiglia in questa nostra citá de Napoli ad nostri servitii, volemo che da ciascuno li sia havuto lo debito reguardo. Et perciò ve dicimo et ordinamo che in tutte loro occurrentie et expeditione de negotii li debeate prestare omne adiuto iusto et favore necessario et oportuno et

---

(1) R. Archivio di Stato in Genova, *Litterarum*, reg. 36 e 37.

(2) Cfr. CARAMELLA, *Bartolomeo Gentile Fallamonica* (Contributo alla storia del Lullismo nei primordi del Cinquecento), nella miscell. « Dante e la Liguria » (Milano, Treves, 1924), pp. 127-176.

(3) Riprodotto in PFLAUM, *op. cit.*, p. 147, dal R. Arch. di Stato in Napoli, Cancelleria aragonese, Collaterale commune, vol. 18, f. 143 v.

permettere che se ne possano venire expeditamente senza esserli dato impaccio et molestia alcuna, non facendo al contrario, per quanto havete cara la gratia nostra.

È probabile che il vecchio Isacco, ormai tutto dedito alla contemplazione delle cose eterne, o non accettasse o si limitasse a una visita di ossequio: le stamperie ebraiche ormai aperte in Oriente gli offrivano modo di dare ampia divulgazione ai frutti delle sue diuturne fatiche, ed egli voleva usufruire a questo scopo di tutto il restante della sua vita. Cosí passò a Venezia, dove gli si offrivano le migliori possibilitá di attendere a un tale divisamento. Leone invece venne a Napoli, come pare; ma perché mai si trovava a Barletta, che il documento indica in certo qual modo come sua residenza? Proprio in quel torno di tempo la tolleranza dei genovesi verso gli ebrei si era voltata in severa intolleranza: il 5 aprile 1501 un proclama del governatore e degli anziani ordinava che «ogni iudeo o sia medico o non medico» debba portare un segno rotondo di «drapo giano» sul petto, il qual segno si possa palesemente vedere, «et sia epsa rotonditá larga saltem quatro digiti»; e tale obbligo veniva mposto il 22 dello stesso mese anche alle donne giudee [1]. Vero è che ai medici si usava un certo riguardo, nonostante l'imposizione del segno d'infamia; perché anche quando negli anni successivi si arrivò a vietare agli ebrei di restare in Genova piú di tre giorni, un'eccezione era fatta proprio per i medici, purché avessero una concessione pontificia [2]. Ma giá nel 1507 perché Domenico Spinola potesse chiamare un medico israelita, evidentemente autorizzato all'esercizio della professione, occorreva un apposito permesso del governatore e degli anziani, e sotto le condizioni che non si fermasse a Genova piú di quindici giorni, che non prestasse le sue cure ad altri infermi, e che il signor Spinola si facesse rilasciare apposita licenza, per esser curato da un giudeo, dal vicario arcivescovile [3]. Il primo sentore di siffatti ordinamenti antisemiti fu sufficiente nella primavera del 1501 per indurre Leone alla partenza: ed è

(1) R. Arch. di Stato in Genova, *Diversorum*, filza 57. Cfr. per maggiori particolari G. REZASCO, *Del segno degli ebrei*, in «Giorn. ligustico di archeol., storia e belle arti», XV e XVI (1888-'89).

(2) R. Arch. di Stato in Genova, *Diversorum*, reg. 172 (14 marzo 1505).

(3) Ivi, reg. 175 (14 gennaio 1507). — Vedi, in generale, M. STAGLIENO, *Degli ebrei in Genova*, in «Giornale ligustico» cit., III (1876), 173-186 e 394-415.

probabile che, andato presso il padre a Monopoli, lo inducesse a trasferirsi con lui a Barletta, dove poteva contare di esercitar l'arte sua con qualche profitto.

Quando venne, dunque, a Napoli nel 1501 per la seconda volta, Leone aveva giá un secondo bambino: ma questi morí, di cinque anni appena, nel 1504. Fosse a scopo di distrazione dalla nuova e dall'antica sciagura (*Elegia I*, vv. 76-80), fosse che il padre vecchissimo domandava il suo aiuto per la stampa delle proprie opere, in quello stesso anno lasciava la moglie a Napoli e si recava a visitare don Isacco a Venezia: e lá compose tre serie di distici dedicatori per i tre commentari talmudici del padre, pubblicati nel 1505-'06 a Costantinopoli. Ritornato a Napoli, che aveva lasciata sossopra per la sconfitta di re Federico e dei francesi al Garigliano e la conseguente caduta dell'ultimo Aragonese (e può darsi che anche queste vicende lo avessero indotto a un momentaneo allontanamento), trovò un nuovo protettore in Gonsalvo de Cordoba, liberalissimo verso i giudei, che lo nominò suo medico personale (1). Ma nel 1506 il gran viceré, caduto in disgrazia e in sospetto, lasciava Napoli: e il governo diretto di Ferdinando il Cattolico vi si faceva sentire in tutto il suo peso. Per Leone Abarbanel, che era fuggito da Siviglia in quel modo e con quel rifiuto, non era prudente restare: e quindi eccolo a Venezia, ancora presso il padre, che muore nel 1508. Giá intorno al 1504 Leone aveva steso la splendida e desolata *Elegia sopra il destino*: e a Napoli è probabile che avesse anche recato a compimento il terzo dei *Dialoghi*, almeno nella sua ossatura fondamentale. Certamente a Venezia egli si dedicò, tra il 1506 e il 1509, ancora e intensamente alla filosofia. Un amico di suo padre, Saul Cohen, indirizzando da Candia a Isacco (1506-'07) dodici questioni filosofiche, domanda anche il parere di rabbi Jehudah, del quale ha udito che «si distingue nello studio di tutta la filosofia greca, diretto a penetrare nel sistema del Filosofo (Aristotele), e inoltre segue una singolare via di profonda investigazione, interpretando le sentenze sapienziali tramandate dall'antichitá in modo da scoprirvi parabole e allegorie»: come di fatti si riscontra nel II e III dei suoi *Dialoghi*. E Isacco, dopo avere in particolare sottoposto al figlio la decima di quelle questioni, sulla materia originaria,

---

(1) S'interpreta in questo senso il v. 79 dell'*Elegia (I) sopra il destino*. Cfr. GEBHARDT, *Introd.* cit., p. XI, e PFLAUM, *op. cit.*, p. 82.

rispondeva all'amico, con paterno compiacimento: «Jehudah appartiene indubbiamente ai piú valenti filosofi d'Italia dei nostri tempi. Ed egli pensa che le opinioni di Ibn Roschd [Averroe] contennero maggior copia di ambiguitá e di inesattezze che tutte le altre. Secondo il suo proprio parere, la prima materia è la corporeitá, ed egli ne addusse prove dal V libro della *Metafisica* di Aristotile: ma siccome io non sono di questo suo parere, non l'ho rammentato» (1).

Da questo momento scompare per un gran tratto nell'ombra: passò in quegli anni per Roma, dove una fonte attendibile ci racconta che i papi fecero sempre molte istanze perché si fermasse, al fine di godere della sua dottrina e della sua conversazione? Solo nel 1516 il suo nome ricompare, accanto a quello di un suo fratello, in una lista di Ebrei residenti a Ferrara. Nel 1520 attende personalmente a Pesaro alla pubblicazione di un'altra opera di suo padre, e vi prepone una lunga e bella composizione poetica in lode di lui (2). Ma ecco che il 28 dicembre 1520 un rescritto del viceré di Napoli Raimondo di Cordova, accolto e sancito dalla maestá imperiale e reale di Carlo V, nello stabilire la condizione giuridica e fiscale degli ebrei del Regno, porta al quinto *item* il nome di Leone, favorito con ampi privilegi:

Item mandamos que maestre Leon Abravanel medico y su casa y todos que son comprehendidos en su linage que tien particular no sean comprehendidos en este tributo, antes que sean reservados como a supernumerarios, y no paguen cosa alguna, antes que sean exemptos y francos; y que el dicho illustre Virrey le despache el privilegio necessario tanto de la francheza susodicha como que gozen de todos los susodichos privilegios, capitulos y facultates que gozaren los otros judios que estuvieren en el dicho regno en virtud de la presente capitulacion.

E il 15 maggio 1521 un nuovo rescritto esecutivo sullo stesso argomento, emanato da Francesco Ferdinando, ripeteva, in una con le altre, questa medesima disposizione (3).

---

(1) Cfr. infatti *Dialoghi d'Am.*, III, pp. 237 sgg. di questa edizione. La corrispondenza citata è in *Sce'eloth Scha'ul* («Questioni di Saul [Cohen]»), Venezia, 1574, pp. 4 b e 20 b (tradotta in PFLAUM, *op. cit.*, p. 150).

(2) GEBHARDT, p. XII; PFLAUM, pp. 82-83. Il documento ferrarese è conservato a Haifa in Palestina.

(3) CROCE, *Un documento su L. E.* cit.; FERORELLI, *op. cit.*, p. 88. Il documento (R. Arch. di Stato in Napoli, Canc. aragonese, Comm. Somm., vol. 66, *inter* ff. 155-156; e R. Camera esecutoriale vol. 24, cc. 136-140) è riprodotto ora anche in PFLAUM, *op. cit.*, pp. 147-148.

L'aura di tolleranza che riprese a spirare con l'ascesa al trono di Carlo V, aveva certamente ricondotto Leone alla diletta Napoli: e con lui o poco dopo vi ritornò anche Samuele Abarbanel la cui prospera casa fioriva ancora, come si è visto, nel 1532 e fiorí almeno sino al 1540. Leone ebbe di nuovo grande fama e grandi onori: medico del viceré, riacquistò autoritá e clientela. Marin Sanudo c'informa che a lui affidò la sua salute minacciata e da lui fu risanato (marzo-giugno 1521) il cardinale di San Giorgio, Raffaele Riario: «maestro Lion hebreo medico del viceré» operava miracoli, perché a quel che sembra il reverendissimo era affetto da paralisi progressiva. In data 1º aprile, pur del '21, il corrispondente napoletano della Serenissima informava altresí che, avendo richiesto dal pulpito un predicatore e stabilito senz'altro i magistrati dei «seggi» che anche a Napoli gli ebrei portassero la berretta gialla come a Venezia, gli ebrei si erano recati in corpo dal viceré a protestare, e proprio per l'autorevole intervento di maestro Leone questi aveva chiamati e biasimati i magistrati e il predicatore e vietata la pubblicazione dell'editto, che sarebbe stata in contrasto con le costituzioni regie (1).

Questo è anche l'ultimo dato biografico che ci rimanga intorno a Leone. Dopo il 1521 nulla piú sappiamo di lui: fino al 1535, quando l'editore dei *Dialoghi* accenna a maestro Leone come cittadino del regno dell'ombre, e dunque giá morto (2). Può riferirsi piuttosto agli ultimi anni, come vuole il Pflaum, l'accenno giá citato dal Montesa a insistenze dei papi perché egli si trattenesse a Roma (3), e indursi da questo altra prova per supporre un sog-

---

(1) MARIN SANUDO, *I Diari*, t. XXX (Venezia, 1891), coll. 90, 132, 133, 189, 256, 301. Cfr. FERORELLI, *op. cit.*, pp. 88 e 225; PFLAUM, *op. cit.*, pp. 83-84 e 149.

(2) *Mariano Lenzi a la valorosa donna Aurelia Petrucci*, a p. 2, l. 13 di questa edizione. — Il SOLMI, dopo avere nella sua monografia (p. 85) acceduto all'opinione generale, credette piú tardi (*La data della morte* di *Leone Ebreo*, in «Giorn. stor. lett. it.», LIII [1909], pp. 446-447) di aver trovato una data ben posteriore nella *Scientiarum omnium Encyclopaedia* dell'ALSTED (Leiden, 1649; IV, 227) dove, sotto l'anno 1542, è scritto *Leo Judae moritur*. Ma questo *Leo Judae* è un riformatore protestante svizzero, morto a Zurigo appunto il 19 giugno 1542 (Cfr. PFLAUM, *op. cit.*, pp. 85-86). Cadono quindi le arbitrarie induzioni del Solmi, che Leone pubblicasse i *Dialoghi* sotto il falso nome di Mariano Lenzi, fingendosi morto per motivi di prudenza, etc. La stessa confusione fra le due personalitá si trova anche nel catalogo del British Museum (s. v. *Abarbanel Juda*).

(3) CARLOS MONTESA, pref. alla *Philografia Universal..., de los dialogos de Leon Hebreo, traduzida* etc. (Saragozza, 1584): «El autor fué medico y muy docto en todas facultades, as quien los Pontifices que alcançò siempre hicieron mucha

giorno romano dopo il '21, a favore del quale milita anche, molto ipoteticamente, il fatto che a Roma poi si stamparono i *Dialoghi* per la prima volta (1) e la fama di Leone vi durava ancora sotto Giulio III (1550-'55); ma non si può dire niente di piú. Una sola cosa si è detta, ma cade nel vuoto: ed è che Leone Ebreo si facesse cristiano. Una sola edizione, l'aldina del 1545 reca invero sul frontispizio la formula «Maestro Leone di natione hebreo et di poi fatto cristiano»: ma né l'edizione principe romana del '35, né la prima aldina del 1541, né alcuna delle altre, e aldine e d'altri tipi, posteriori a quella del '45 indicano questo particolare che pur sarebbe stato sempre importantissimo. Si tratta invece, evidentemente, di un ripiego usato per ottenere la licenza di stampa in un momento di eccessiva severitá della censura, o di incertezza sulla fortuna del libro. Né ad altra conclusione si può giungere, quando si rifletta alla ferma fede che aveva ispirato Leone nel rifiuto opposto al re Cattolico, alle esplicite e frequenti dichiarazioni giudaistiche dei *Dialoghi* e delle poesie (l'ultima delle quali è del 1520), alle vicende della vita di Leone in Italia, alla stessa freddezza con cui sembra aver fatto il sordo alle lusinghe dei pontefici. Certamente egli restò «de li fideli», cioè israelita osservante, fino alla morte: nessuna delle testimonianze cinquecentesche, tanto di scrittori ebrei che di cristiani, sulla sua vita e la sua opera, mostra di dubitarne (2). E non ne dubitiamo neppur noi.

II

L'opera filosofica e letteraria di Leone si limita, per quanto ci è noto, a questi tre capi: 1) i *Dialoghi d'Amore*; 2) un trattato *De coeli harmonia*, perduto; 3) le poesie ebraiche.

Quanto ai *Dialoghi d'Amore*, un dato fondamentale per fissare il tempo della loro composizione è offerto dal testo stesso, dove

---

merced porque residiese en Roma y pudiesen gozar de su buena doctrina y dulce conversacion». Cfr. PFLAUM, *op. cit.*, pp. 84-85. Ma che questo dato si possa riferire meglio a prima che a dopo il 1520-'21 mi pare si possa inferire dal fatto che piuttosto Giulio II e Leone X che Adriano VI e Clemente VII furono capaci di tali libertá. In ogni modo il Montesa dice «i papi», in maniera ben indeterminata.

(1) MONTESA, *l. c.*; «Porque fué en el tiempo que salió á luz de manos del autor la materia mas celebrada que en aquellos tiempos en Roma se vió ni oyó, por el buen crédito que el autor tenía».

(2) Sono da vedere tutte le testimonianze citate nel § seguente. Per la storia della questione SOLMI, *op. cit.*, pp. 27-28 *n.*; GENTILE, *Studi sul Rinasc.*, cit., pp. 98-100; SAITTA, *op. cit.*, pp. 90-91.

si dice che «siamo, secondo la veritá ebraica, a cinque milia ducento sessantadue [anni] dal principio de la creazione» (*Dialogo III*, p. 245): e cioè nell'anno ebraico 5262, corrispondente al periodo settembre 1501-settembre 1502. Da questo dato si è tratto, e con molta facilitá ripetuto, che i *Dialoghi* siano stati scritti a Genova nel 1502. Ma sappiamo, intanto, che almeno dall'aprile 1501 Leone non era piú a Genova, bensí a Barletta, e poi, dal maggio, a Napoli, dove passò certamente tutto il 5262 del suo calendario. D'altra parte, quella data s'incontra giá avanti nel dialogo III, quasi a due terzi del libro: e poiché si tratta di un'opera di lunga lena, la data non può aver valore se non relativamente al dialogo III. Diremo dunque, anzi abbiamo giá detto, che a Genova, avanti l'aprile del 1501, Leone aveva con tutta probabilitá giá stesi i primi due dialoghi, e che, a Napoli, nel settembre del 1502 al piú tardi era giá progredito nella redazione del terzo. Ma non è chiaro se l'angosciosa domanda,—chi avrebbe finito e compito la sua opera, — che si trova nell'*Elegia* del 1504 (v. 102), si riferisca a uno stato di persistente incompiutezza del lavoro fino allora soltanto sbozzato, ovvero, come a me pare, soltanto alla mancata composizione di un quarto dialogo, non mai piú scritto.

In generale come termine *a quo* abbiamo nel testo (*Dial. I*, p. 38; *Dial. II*, p. 86), l'indicazione della «nuova navigazione de' portoghesi e spagnuoli» nell'emisfero meridionale (Vasco de Gama, 1497; Cabral, 1501): e come termine *ad quem* la notizia giunta fino in Candia a Saul Cohen nel 1506 sulle ricerche di Leone intorno ai miti classici e biblici, le quali costituiscono due grandi digressioni nei dialoghi II e III.

Non meno spinosa questione è quella della lingua in cui furono scritti originariamente i *Dialoghi*: se in italiano o in ispagnuolo, o in ebraico; sebbene sia chiaro che furono conservati e divulgati soltanto in italiano. Vi fu anche chi asserí che il testo era conosciuto solo in forma latina, come il Montesa (1), e chi addirittura ne parlò come di un'opera latina, come il Bartolocci (2):

---

(1) *L. c.*: «mi padre... quiso hacer esta traducion de lengua Latina en Española, en que fué escrita originalmente del autor, con tan elegante estilo, que dió occasion á que qualquiera nacion desease traducilla en su proprio vulgar para participar de la amorosa philosophia que el libro tenia».

(2) Bartoloccius, *Bibliotheca magna rabbinica* (Roma, 1683), pars III, p. 56: «R. Judas ben R. Isaaci Abravanelli, cognomento Leo Hebraeus, philosophus et medicus non vulgaris sui temporis, *scripsit lingua Latina* De Amore dialogi tre».

ma il primo aveva bisogno di questa affermazione gratuita per concordare l'altra sua tesi della redazione originaria spagnuola con il fatto che suo padre avesse sentito il bisogno di tradurre il libro in ispagnuolo e lui di pubblicare la traduzione; e il secondo, qual puro bibliografo, scambiava per l'opera autentica la versione latina. Basta del resto considerare che nella prima metá del '500 un testo latino, sia pure manoscritto, era ancora molto meno esposto alla dispersione che un testo volgare: e sarebbe strano che fosse avvenuto il caso inverso. Anche uno scrittore ebreo, Joseph Salomon del Medigo, di Candia, scriveva nel 1623 dei *Dialoghi* come di un'opera in lingua latina (1): ma a parte la possibilitá che egli indicasse come «latina» anche la lingua italiana, è probabile che anche lui possedesse semplicemente la versione latina. Latino no, dunque (e maestro Leone non doveva poi essere un gran latinista): ma perché non spagnuolo? Questa era la lingua che Leone doveva conoscere meglio, dopo l'ebraico dei suoi libri e il giudeo-portoghese (per non dire il portoghese addirittura) della sua gioventú: certo nel 1501-'02 la conosceva meglio dell'italiano. In ispagnuolo dice il Montesa, testimonio apparentemente attendibile, che l'opera «fué escrita originalmente del autor», con sí elegante stile che ciascuna nazione nel proprio volgare desiderò tradurla. Ed ecco il Menendez y Pelayo, nel secolo scorso, confortare della sua autoritá questa voce isolata e sostenerne dottamente la tesi (2): fondandosi principalmente sugli spagnolismi che abbondano nel testo italiano a noi noto, come *razo* per «raggio», «a chi» (*á qui*) per «a cui», e «chiamare» col caso dativo, e simili. Ma alcuni di questi spagnolismi, come gli ultimi due citati, erano allora diffusissimi in Italia: altri, e tutti in genere, son ben naturali in uno scrittore che scrivendo in una lingua mal nota come era per Leone l'italiano, conosciuto piuttosto attraverso l'uso che per dottrina, non poteva sottrarsi all'influsso di una lingua piú familiare, come lo spagnuolo E accanto agli spagnolismi troviamo, piú frequenti ancora, i latinismi: sí che l'argomento è ben ambiguo. Né sembra probabile che, se l'editore del 1535, che era italiano, avesse sostenuto l'ingente fatica di

---

(1) *Mihthab achus*, ed. Geiger (in «Melo chofnajim», Berlin, 1840, p. 29 (cfr. PFLAUM, *op. cit.*, p. 151).

(2) *Origines de la novela, l. c.*: confutato giá ampiamente dal SAVINO, *op. cit.*, pp. 109-111.

tradurre dallo spagnuolo in italiano un'opera di questa mole, nella dedicatoria non se ne sarebbe fatto un merito e, soprattutto, non avrebbe usato maggior diligenza linguistica. Ma quel che piú importa, concordemente riferiscono l'opera essere stata scritta in italiano gli scrittori ebrei del tempo, come Baruch Usiel Chaschetto (1551), Gedaljah ibn Jachjah (1560 ca.), Azariah de' Rossi (1570-'75), Jsaac Alatrini (1605), Joseph Baruch da Urbino (1659) (1); e non meno importa che la ritenessero scritta originariamente nel nostro volgare il Varchi, il Muzio, e il Cervantes (2).

Di fronte a tali e tante testimonianze, non vi è alcuna notizia discorde, da quella del Montesa in fuori: la quale è troppo incerta e oscura, anche di per sé stessa, per meritare ulteriore considerazione. Resta l'ipotesi dell'ebraico, che ora velatamente ha avanzata il Pflaum (3): ma, per quanto possa apparir naturale, essa urta non men dell'altra contro l'asserto concorde dei dotti israeliti, che certo non avrebbero ignorato un dato cosí essenziale per loro, e non trova alcun appoggio concreto, se si eccettui una trascrizione di νόμος con nimos (come nella trascrizione ebraica), svista o licenza spiegabilissima da parte di un ebreo (4). Sicché l'originaria italianitá dei *Dialoghi* resta inconcussa; e d'altra parte è uno stato di fatto senza possibilitá di rimedio anche per chi si ostinasse a negarla: né toglie però che si pensi, se proprio non se ne vuol fare a meno, ad abbozzi o appunti o primi saggi di stesura in ispagnuolo o in ebraico.

La struttura dell'opera è semplice, e non suggerisce in questa sede particolari considerazioni, se non quelle poche che seguono. Filone è l'autore stesso: e possiamo pensare che egli scegliesse

---

(1) Tutte queste citazioni, in genere puramente laudative, sono riportate integralmente dal Pflaum, *op. cit.*, pp. 150-151: ma si noti che due di questi autori, il Jachjah e il da Urbino, tradussero anche il nostro testo, l'uno in ispagnuolo e l'altro in ebraico, (v. oltre).

(2) B. Varchi, *L'Ercolano* (1560): «Se i *Dialoghi* di Leone Ebreo fossero vestiti come meriterebbero, noi non aremmo da invidiare né i Latini né i Greci» (ed. princ. Firenze, 1570, p. 27); G. Muzio, *Battaglie per difesa dell'italica lingua* (1560): «Leone Ebreo scrisse quei suoi tre *Dialoghi d'Amore*, dei quali il secondo è per due volte grande come il primo, e il terzo è per due volte grande come il secondo, ed è di lunghezza fastidiosa (ed. di Napoli, 1742, p. 31); Cervantes, *Don Quixote*, prol. (ed. princ. 1605): «Con dos onzas que sepais de la lengua toscana, topareis con Leon Hebreo».

(3) *Op. cit.*, p. 157 n.

(4) Vedi a p. 337, l. 6, di questa ed.

questo nome per l'interlocutore non solo per omaggio all'umanesimo, ma per memoria di Filone di Alessandria, suo grande antecessore nel sincretismo (1). Filone di Alessandria si chiamava ebraicamente Jedidjah, che vuol dire «amico di Dio»: e cosí il Filone dell'Abarbanel non è soltanto «l'amante», ma corrisponde esattamente al Teofilo e Filoteo del Bruno. Sofia è «la sapienza»: né solo la sapienza greca, ma la sapienza dello gnosticismo giudaico, e prima di tutto la sapienza salomonica, perché il suo compito principale è di dubitare. Come donna, apprendiamo via via che essa è estremamente intelligente ma non bella: sí che la sua bellezza è esclusivamente spirituale. Ella mostra di possedere, almeno quanto la filosofia, anche le arti della civetteria: e giustamente è stato notato che i dibattiti in cui Sofia si nega e Filone protesta il suo disperato amore costituiscono ai *Dialoghi* una cornice artistica degna del Rinascimento (2). Ma piú originale forse, per quanto meno appariscente, è la tessitura stessa della discussione, che pone le basi del futuro dialogo bruniano e spinoziano, poiché si svolge attraverso continui dubbi, negazioni e antitesi, cui Filone si affatica a superare, con un procedimento ben diverso da quello del dialogo platonico, ma non ignoto a chi abbia qualche familiaritá con la scolastica arabo-giudaica (basti rammentare il *Fons vitae* di Ibn Gebirol, ben noto al nostro) e che del resto anche ricorda le sottili contrapposizioni di Abelardo e dei grandi Scolastici, divenute qui materia d'arte.

I *Dialoghi* dovevano essere quattro, dedicati successivamente alla definizione e determinazione di amore e desiderio, all'universalitá o comunitá dell'amore, al problema fondamentale della sua origine, infine agli effetti dell'amore. Senonché dopo i tre che abbiamo *(D'amore e desiderio; De la comunitá d'amore; De l'origine d'amore)*, invano si desidera il quarto, come invano lo desiderarono i contemporanei (3): del suo argomento si ha quasi

(1) Il ravvicinamento è giá in Joseph Salomon del Medigo, *l. c.* (PFLAUM, p. 151).

(2) G. DE RUGGIERO, in «Critica», XXV (1927), p. 396.

(3) Dalla dedica (datata 1540) dell'*Institutione di tutta la vita dell'uomo nato nobile* (Venezia, 1542) di ALESSANDRO PICCOLOMINI a Don Diego Mendoza (lo stesso che poi indusse probabilmente il Montesa a tradurre i *Dialoghi* in ispagnuolo), appare che il Mendoza, allora ambasciatore di Spagna a Venezia, molto desiderava il ritrovamento del «Quarto dialogo di Filone e Sofia», o, se non si trovasse, che almeno il Piccolomini lo aggiungesse lui. Questi giudicava che fosse «meglio d'aspet-

un assaggio preliminare nel III dialogo; del suo probabile andamento drammatico si può forse dire che Sofia avrebbe finito per cedere a Filone, posto che giá alla fine del dialogo III si lascia sfuggire una mezza confessione di essere toccata dal suo amore, e che molto Leone si proponeva di approfondire il contrasto fra i benefici e i malefici dell'amore; ma questo è tutto. Certo una quarta parte doveva essere scritta, perché il libro appare non chiuso: ma se sia stata scritta e poi si sia dispersa, ovvero se Leone non abbia attuato il disegno di quel quarto dialogo (forse per quel certo timore di offendere il dio Eros e di svelare segreti non comunicabili, a cui accenna lá dove tocca il tema, o piú semplicemente per le vicende della sua vita inquieta), non abbiamo modo di decidere.

Notevole la sproporzione della materia e dello svolgimento fra i primi due Dialoghi e il terzo, che da solo è piú esteso degli altri due messi insieme e ne riassorbe in qualche misura i problemi fondamentali, riprendendo in particolare l'argomento del primo. I primi due dialoghi hanno inoltre uno schema piú semplice, ripartendosi l'uno nella triplice trattazione dei rapporti tra amore e desiderio, dell'amor divino, dell'amore umano, e l'altro egualmente nei tre capi dell'amore nel mondo sublunare, nel mondo celeste, nel mondo angelico: mentre il terzo dialogo si suddivide nettamente in due parti, l'una dedicata alla teoria dello spirito nel suo duplice aspetto di anima e intelletto, e l'altra, che da sola fa metá del libro, alle cinque questioni sull'origine dell'amore nelle quali si riassume tutta la filosofia di Leone. Nulla vieta pertanto di pensare che un primitivo disegno si sia venuto via via ampliando, come dimostra giá la lunga digressione del II dialogo sull'interpretazione esoterica dei miti: ma una rielaborazione in vista di maggiore equilibrio nell'economia dell'opera non era certo richiesta dalla tradizione letteraria dell'ebraismo medioevale. Gli intermezzi amorosi tra Filone e Sofia segnano tuttavia divisioni un poco piú rispondenti alle esigenze della materia trattata.

Quali relazioni intrinseche avesse con i *Dialoghi* la seconda opera di Filone, non ci è direttamente noto: perché tutto quel

---

tar qualche mese se tal Dialogo si scoprisse »: in caso contrario, si dichiarava disposto ad assumere lui la fatica; ma il proposito rimase, per quanto risulta, senza effetto.

che ne sappiamo è in una breve notizia del medico israelita e marrano Amato Lusitano (1), datata da Salonicco, 1559:

Jehudah Abarbanelius, magni illius Jehudae sive Leonis Abarbanelii platonici philosophi, qui nobis divinos de amore dialogos reliquit, nepos... aetate XXVII amorum... supremum diem obiit, non sine doctorum hominum dolore. Philosophiae namque, ut obiter hic dicam, apud se librum iustae magnitudinis, quem avus suus composuerat, reservatum habebat, cui de coeli harmonia titulus erat, non nisi longobardicis litteris inscriptus, et quem bonus ille Leo, divini Mirandulensis Pici precibus, composuerat, ut ex eius proemio elicitur. Quem librum ego non semel percurri et legi et, nisi mors immatura nepotis huic ita praevenerat, eum brevi in tempore in lucem mittere decreveramus. Est sane opus hoc doctissimum, in quo bonus ille Leo, quantum in philosophia valebat, satis indicaverat, scholastico tamen stilo inscriptum.

Donde si rileva: che il nipote di Leone (cioè il figlio del fanciullo trafugato in Portogallo nel 1492) conservava ancora nel 1559 un manoscritto del filosofo, probabilmente autografo; che questo manoscritto, consultato fruttuosamente dai dotti, conteneva un trattato, di giusta mole, intitolato *De coeli harmonia*; che questo titolo era scritto solo in lettere «longobarde», cioè con la corrente scrittura lombarda, e, stando alle apparenze, in latino, certo non in ebraico; che dal proemio si ricavava essere stato il libro scritto a istanza di Pico della Mirandola; che l'opera, dottissima, era redatta in istile scolastico. Lo Zimmels (2), osservando che Giovanni Pico era morto nel 1494, suppone che l'ispiratore dell'opera fosse Francesco Pico suo nipote: ma l'espressione «divini Mirandulensis Pici» non lascia dubbio che si tratti proprio del primo. E pertanto l'opera, per la data probabilmente anteriore e per il contenuto presumibile dal titolo, si dovrebbe considerare un primo saggio delle idee svolte nella parte centrale del II dei *Dialoghi d'Amore*: il che forse può rendere meno vivo il rimpianto della dispersione, avvenuta per la morte del nipote del nostro, se si deve tenere in considerazione il fatto che questa morte era motivo al Lusitano per rinunciare al suo progetto di edizione del libro (3).

---

(1) *Curationum medicalium centuriae septem*, t. II (Venezia, 1566), p. 152 (*Cent.* VI, *cur.* 98).

(2) *N. Studien* cit.

(3) Il GRAETZ, *op. cit.*, IX, 226, opina che nel *De coeli harmonia* si dovessero trovare le dottrine piú profonde di Leone: ma, per quanto si può congetturare, non sembra che abbia ragione.

Ma che la formula «scholastico stilo» mostri come il trattato fosse steso in latino, secondo pare al Pflaum [1], è supposizione arbitraria: lo stile scolastico riguarda evidentemente il metodo dello svolgimento in forma sillogistica e formulistica, in opposizione alla forma appassionata e dialettica dei «divini» dialoghi d'amore. Anzi il rilievo che proprio il titolo era soltanto *(non nisi)* in caratteri occidentali e non ebraici, può far dubitare che il testo fosse per contro in ebraico.

I componimenti poetici di Leone, tutti in lingua ebraica e in distici, sono cinque in tutto: 1) l'elegia autobiografica, intitolata *Telunoth 'al ha-zeman* («Elegia sopra il destino», o anche *Lamentationes de mutatione temporum*), edita la prima volta nel 1857, secondo il manoscritto, dal Carmoly e riprodotta nella introduzione alla versione ebraica dei *Dialoghi* nel 1871; — 2-4) i tre brevi componimenti laudativi premessi ai commentari talmudici di Isacco Abarbanel editi a Costantinopoli nel 1505-'06, che portano i titoli di *Zebach Pesach* («Sacrificio pasquale», commentario all'*Haggadá* ossia alla parte leggendaria del Talmud), *Nachalath Aboth* («La parte dei Padri», commentario alle *Pirke Aboth*, «Sentenze dei Padri»), *Rosch Amanah* («Il culmine della veritá», ovvero «della fede»): tutti tre i carmi di Leone sono acrostici, il primo e il terzo in Jehudah, il secondo in Jehudah ben Jizhac Abarbanel; — 5) l'elegia in commemorazione del padre, per l'edizione del suo *Commentario sopra gli ultimi Profeti* edita a Pesaro nel 1520, e ristampata piú tardi ad Amsterdam [2]. Soltanto le due maggiori elegie, l'una di 137 e l'altra di 55 versetti o distici, hanno valore poetico, ma grandissimo [3]. Un'edizione critica di tutti i cinque componimenti ha dato recentemente il Gebhardt in appendice alla sua riproduzione dei *Dialoghi*: e sul testo da lui fissato con la collaborazione di altri studiosi ho condotto direttamente la mia traduzione. La quale è stata per altro preceduta per tutte le poesie da quella del Gebhardt (in italiano), che accompagna il suo testo critico, e per l'*Elegia sopra il destino* dalla

---

(1) *Op. cit.*, p. 153 n.

(2) *Ozar Nechmad*, cit., II 70 sgg. Il Carmoly aveva trovato anche un'elegia di 46 versetti composta da Leone in lode del padre: ma il ms. di essa si perdette nella vendita all'asta della sua collezione.

(3) Gli ultimi cinque versetti della prima e, ancor piú evidentemente, gli ultimi tre della seconda sono con molta probabilitá spurii: per lo meno non fanno parte del testo poetico vero e proprio.

versione che ne ha dato (in tedesco) il Pflaum (1): ma poiché la prima è soltanto il saggio di uno straniero, mosso dal nobile desiderio «di dare forma italiana alla pubblicazione delle opere di Leone Ebreo», e la seconda è limitata ad un solo componimento, la mia fatica potrá apparire, se non nuova, utile almeno.

Come si vede, tutta la fama di Leone poggiava e poggia, in sostanza, sui soli *Dialoghi d'Amore*: ma non lui, che ne dovette portar seco, qual prezioso tesoro, il manoscritto nelle molteplici peregrinazioni, non lui poté pubblicarli. Qualche anno dopo la sua morte il manoscritto era nelle mani di un Mariano Lenzi, non altrimenti conosciuto, se non forse come familiare di Francesco Pico (2); il quale li pubblicava, traendoli «fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti», dedicandoli alla «valorosa donna» Aurelia Petrucci, del pari a noi ignota. Non si può dire con sicurezza che il Lenzi fosse amico di Leone: poiché egli parla solo di volersene obbligare l'ombra, che si rallegrerá della dedica a tanto alta persona; ma che meriti di tal genere siano opera d'amico piuttosto che di estraneo, è abbastanza evidente (3).

Uscivano pertanto a Roma nel 1535 i *Dialoghi* in edizione oggi assai rara, unico fondamento di tutte le edizioni posteriori, con il semplice titolo di **Dialogi d'Amore | di mae | stro Leone medi | co hebreo**: bel volume in-4, opera dell'insigne tipografia del Blado. Sul verso del frontespizio si legge: «Con gratia, et prohibitione del sommo Pontefice, de l'eccelso Senato di Venetia, de l'Illustrissimo Duca di Milano, de l'Illustrissimo Duca di Fiorenza, et altri Príncipi d'Italia, che nissuno possi stampare detta opera sotto le pene che ne' lor privilegii si contiene». Segue in due facciate senza numerazione la dedica del Lenzi; poi si hanno i tre dialoghi, con numerazione separata e nel solo *recto* delle pagine, il primo di pp. 1-37, il secondo di pp. 2-75 (la pag. 1 porta l'elenco dei fogli del dial. I), il terzo di pp. 1-154. A pag. 154 *b* e nella facciata di contro (s. n.) si ha un'*errata-corrige*, con questa premessa: «Ancor che si sia usata assai diligenzia, non s'è potuto

---

(1) *Soncino-Blätter* cit., I (1925-'26).

(2) S'incontra infatti un *Marianus vester vel potius noster* in (FR.) PICI, *Opera* (Basilea, 1571), t. II, p. 1313.

(3) Vedi tutta la dedicatoria del Lenzi (in questo vol., pp. 1-2), e particolarmente la chiusa.

tanto avvertire per la longhezza dell'opera, non si sia incorso nel comune errore [di] quasi di tutte l'opere che si stampano, cioè d'alcune scorrezioni, et perché alli lettori è facil cosa l'avvedersene, et emendarli, è nondimeno paruto bene il notarli, acciocché per la negligenza d'altri non fusse incolpato l'autore». Nel *verso* dell'ultima pagina: *Stampata in Roma per Antonio Blado d'Assola. Del M. D. XXXV.*

Le poche correzioni elencate nell'*errata*, quasi esclusivamente di sviste tipografiche (1), sono in realtá solo una minima parte di quelle che richiede il testo romano, scorrettissimo dalla numerazione delle pagine alla grafia irregolarissima, dagli errori frequenti del compositore all'interpunzione affidata al caso, dalle numerose omissioni all'uso incertissimo delle maiuscole e degli accenti. Ma chiunque abbia pratica di edizioni cinquecentesche, si avvede subito che la stampa del Blado è stata composta su un manoscritto originale, cosí com'era, senza revisione di sorta, salve le arbitrarie modificazioni dei tipografi. Che poi quel manoscritto fosse l'intatta opera di Leone, e non ritoccato da Mariano Lenzi, è un dato di fiducia che bisogna concedere a quest'ultimo, sul fondamento non trascurabile dell'alta e costante coerenza del testo sotto ogni suo aspetto. In un sol caso c'è manifesta interpolazione: a p. 73 *b* del *Dial.* III, dove si legge: «Coloro chel desiano [*di mai nô morire*] nô credeno interamête che sia impossibile, hano inteso per le historie legali, che Enoc, et Elia, et ancor' santo Giovani euangelista sono immortali in corpo, et anima»; e dove quell'*et ancor santo Giovanni evangelista* (il quale non solo è luminare del Cristianesimo, ma di cui non si poteva certo trovar menzione nelle istorie legali e cioè ne' libri storici del Vecchio Testamento) non viene certo dalla penna del fedele israelita Giuda Abarbanel, ma da un'interpolazione, si può dir quasi spontanea, del cristiano Lenzi. Nella presente edizione, confortati dalla concorde opinione dei piú autorevoli studiosi (2), abbiamo

(1) Due solo ve ne sono di sostanziali: la prima, *Clotos* in luogo di *Chaos* a p. 36 a 23 del *Dial.* II (p. 112, l. 18 di qs. ed.) è stata da me accettata come ovvia; la seconda, *de' sei dí* in luogo di *de' servi* a p. 53 a 4 del *Dial.* III p. 249 l. 25 di qs. ed.) ho avuto scrupolo di accogliere, perché, se tipograficamente l'errore è comprensibile, la correzione mi ha tutta l'aria di una chiosa.

(2) Solmi, *op. cit.*, p. 27 n.; Gentile, *l. cit.*, pp. 100 n.; Gebhardt, *Introd.* cit., p. xiv; Saitta, *op. cit.*, p. 91.

pertanto relegata in nota (v. a pag. 279) la frase sospetta. Ma per quanto si cerchi, non sembrano esservi nel libro altri casi consimili.

Nel 1541 l'opera, sottoposta (non sappiamo ad opera di chi) a una paziente e minuziosa, ma sovente arbitraria, revisione umanistica, era ristampata a Venezia per cura di Aldo Manuzio, col titolo di *Dialoghi di amore composti per Leone Medico Hebreo*, in nitido ottavo piccolo (pp. 261, doppie). Il titolo si trova poi modificato con la clausola *di Natione Hebreo, e dipoi fatto cristiano* nella seconda edizione aldina del 1545; si riduce alla prima ed esatta formula nelle edizioni dei figli di Aldo con le date 1549 e 1552 (di pp. 228). Attraverso le quattro edizioni aldine (ve ne sarebbe secondo il Graesse (1) ancora una quinta, del 1558) il testo si presenta, nella sua nuova forma, sempre piú corretto e accurato: l'edizione del 1552 mostra in particolare di essere stata riveduta con nuova attenzione. Essa è il fondamento delle altre edizioni uscite a Venezia nella seconda metá del secolo, le quali per lo piú annunziano nel titolo i *Dialoghi di amore di Leone Hebreo medico, di nuovo corretti e ristampati*, o meglio guastati da piú libere mani: e cioè le edizioni del 1558 ap. Domenico Giglio, del 1562 ap. Nicola Bevilacqua, del 1565 presso Giorgio de' Cavalli, del 1572 ancora del Bevilacqua, del 1573 del Bonfadino, del 1586 ap. Giovanni Alberti, del 1587 e del 1607 terza e quarta del Bevilacqua. Alle quali edizioni integre tutte e di palese origine, è da aggiungere una rara stampa dello stesso secolo XVI, con l'intestazione di *Libro de l'amore divino et humano*, che riproduce il solo dialogo II, e non porta indicazioni tipografiche, ma si suppone essere uscita dalle officine dei Giunta (2). Sono dunque ben quattordici le edizioni italiane dell'opera, nel breve spazio di settantadue anni, e stanno a documentare materialmente la sua enorme diffusione.

I *Dialoghi* divennero immediatamente il trattato tipico della nuova erotologia, come appare dalle citazioni ammirative del Betussi (3),

---

(1) *Trésor de livres rares et précieux* (Dresden, 1863), IV, 165-166.

(2) Cfr. G. Rossi, *La collezione Giordani della Bibl. Comunale di Bologna*, in « Giorn. stor. lett. it. », XXVII (1896), p. 372 sgg.

(3) *Il Raverta* (1544): « se dall'opera di quell'ebreo che sí divinamente ha scritto dell'amore... voi non rimanete contenta, molto meno di me v'appagherete voi » (in *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta; Bari, Laterza, 1912; p. 4).

di Tullia d'Aragona (1), del Varchi (2), del Doni (3), e dalla ricordata intenzione del Piccolomini di compiere l'opera con un quarto dialogo. E la fortuna del libro si estese senza indugio fuori d'Italia. Nel 1551 ne usciva a Lione (ap. de Tournes, 2 tomi in un vol.) una traduzione francese anonima, attribuita a Ponthus de Tyard (4); e pure nel 1551 a Lione (Rouille; in due tomi) si pubblicava *La sainte philosophie d'Amour de Léon Hébreu, traduicte de l'italien par le seigneur Du Parc* (cioè Denis Sauvage), con sonetto introduttivo (5), versione ristampata nel 1559 (dallo stesso Rouille) e nel 1595 (Lyon, Rigaud). Il Ronsard, negli *Amours* (6), inveiva contro

Leon Hebrieu, qui donne aux dames cognoissance
d'un amour fabuleux, la mesme fiction:
faux, trompeur, mensonger, plein de fraude et d'astuce,
je croix qu'en lui coupant la peau de son prepuce
on lui coupa le coeur et toute affection.

E Montaigne, verso il 1588 (7), a dimostrare che « les sciences traictent les choses trop finement, d'une mode trop artificielle et differente á la commune et naturelle », scriveva: « Mon page faict l'amour et l'entend. Lisez luy Leon Hebreu et Ficin; on parle de luy, de ses pensées et de ses actions, e si il n'y entend rien ». Son critiche forti, ma documentano una popolaritá non comune. Attraverso Ponthus de Tyard e Maurice Scève, che giá dal 1544

---

(1) *Della infinitá di Amore* (1547): « Io prepongo Filone a tutti, se bene in alcune cose, e massimamente quando entra nelle cose della fede giudaica, piú tosto lo scuso che l'approvo » (*Trattati d'amore* cit., p. 224).

(2) *L'Ercolano*, l. c.; *Sopra alcune quistioni d'amore*, lez. I (1554): « Ultimamente venne in luce il Dialogo di Filone Ebreo, diviso in tre libri, nei quali si tratta, benché alcuna volta oscuramente e confusamente, cosi a lungo delle cose d'amore e cosi veramente, che io per me lo prepongo a tutti gli altri » (ed. di Firenze, 1590, p. 352).

(3) *La Libraria del Doni Fiorentino* (1550): « Leone Hebreo ha mostratoci quanto si può dire e bene dire nelle cose amorose e ci diede un honorato volume, Dialoghi di Amore » (ed. di Venezia, 1571, p. 31 *b*).

(4) Cfr. F. Brunetière, *La Pléiade française*, in « R. des Deux Mondes », CLXII (1900), p. 905; F. Flamini, *Du rôle de P. de Thyard dans le pétrarquisme français*, in « R. de la Renaissance », I (1901), p. 50.

(5) Vedilo riportato in Pflaum, *op. cit.*, pp. 153-154.

(6) Ed. Laumonier, Paris, 1924, II, 176.

(7) *Essais*, III, 5.

aveva largamente sfruttati i *Dialoghi* nella sua *Délie*, la scuola lionese aveva largamente operato questa divulgazione.

Anche maggior fortuna ebbero i *Dialoghi* in Ispagna, dove il libro interessava non solo per l'argomento, ma per la personalitá dell'autore e per la sintesi di ebraismo e di platonismo italiano, cioè di due fondamenti essenziali della Rinascenza spagnuola. A promuoverne la diffusione nella penisola iberica giovò anzitutto una traduzione uscita a Venezia nel 1568, opera di Gedaliah ibn Jachjah (*al.* Guedello Yahía), dotto cabalista (1): *Los Dialogos de Amor de Mestre Leon Abarbanel Medico y Filosofo excellente. De nuevo traduzidos en lengua castellana y deregidos a la Magestad de rey Filippo* (2). Ma la prima traduzione stampata in Ispagna uscí a Saragozza nel 1584 (dal tip. Angelo Tavanno), e vi fu anche ristampata nel 1593: essa porta il titolo, scambiato poi talvolta per l'autentico (3), di *Philographia Universal de todo el mundo, de los dialogos de Leon Hebreo, traduzida de Italiano en Español, corregida y anadida por micer Carlos Montesa... de Çaragoça* (in-4, pp. 27 + 263 doppie). Ma la versione era stata giá iniziata dal padre del traduttore Hernando de Montesa, nel suo soggiorno a Roma al seguito dell'ambasciatore di Spagna don Diego de Mendoza, sotto il pontificato di Giulio III (1550-'55): il Carlos Montesa, recatala a compimento, vi premise una *Apología en alabança de amor*, una prefazione con le notizie alquanto cervellotiche di cui abbiamo discusso piú sopra, e ritoccò il testo in modo da attenuarne gli spunti teosofici e cabalistici e da poter scrivere sul fron-

---

(1) Il quale nella sua *Schalsceleth ha-kabbalah* (« Catena della tradizione »), (Venezia, 1587, p. 64 b), ricorda il figlio di Isacco Abarbanel come un saggio e filosofo di straordinario valore, « il quale scrisse un libro italiano, intitolato "Dialoghi di Leone il Giudeo", in cui si vede tutta la grandezza della sua filosofia »: ma non parla di questa sua traduzione, che del resto è apparentemente anonima. Ciò ha indotto taluno a identificarla con quella del Costa (cfr. GRAESSE, *l. c.*); ma questa invece rimase inedita.

(2) V. per questa e le seguenti versioni la bibliografia del MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas est.* III³, pp. 14-18 *n.*

(3) P. es. da Rabbi IMANUEL ABOAB, *Nomologia o Discursos legales* (1625; ed. 1629), p. 303: « el señor don Jehudah Abravanel, que compuso la Philografia..., en que mostró su extrema sabiduria... imita perfectamente á Platon; y dizen por el lo que por nuestro antigo Philon: "Aut Plato philonizat aut Philo platonizat" »; e da MENASSEH BEN ISRAEL, *De fragilitate humana* (Amstelodami, 1642), p. 37: « opinio... don Ishac Abarbanel et filii eius Leonis Hebraei, in sua Philographia, sive Dialogo de Amore ».

tespizio: « Es obra utilisima y muy provechosa assí para seculares come religiosos ». Ma il valore della traduzione è assai modesto.

Letterariamente perfetta, fedele al testo e in tutto degna dell'opera è *La traducion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los reynos y provincias del Perú, dirigidos á la sacra Catolica Magestad del rey don Felipe maestro señor.* (En Madrid. En casa de Pedro Madrigal. M. D. XC) (in-4, pp. + 313 + 30 di indice). Questa versione, per la personalitá del traduttore e per il suo valore stilistico, è considerata un testo classico della letteratura spagnuola, e come tale è stata di recente ristampata con gli altri scritti di Garcilaso de la Vega nella *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* (Madrid, 1915, vol. XXXI, pp. 283-458): ma appunto per la sua rapida diffusione e per la sua integritá veniva posta all'indice dei libri proibiti dall'Inquisizione di Spagna (1).

Una quarta traduzione, secondo il grande bibliografo Nicolas Antonio, sarebbe stata fatta dal cronista aragonese Juan Costa, che però non giunse a stamparla (2).

Ma nemmeno occorrevano allora traduzioni in Ispagna per far conoscere un libro italiano. Il Cervantes non solo citava, come si è visto, Leone Ebreo nel prologo del *Don Quixote*, ma traeva quasi testualmente dai *Dialoghi d'Amore* la materia di un lungo dibattito sull'essenza del bello, contenuto nel IV libro della *Galatea* (3): è vero che la Galatea è del 1585, quindi posteriore alle prime due versioni spagnuole, ma dalla frase del *Quixote* pare evidente che Cervantes leggeva questo suo autore in italiano: « *Si tractaredes de amores, con dos onzas que sepais de la lengua toscana, topareis con Leon Hebreo, que os hincha las medidas* ». I grandi lirici spagnuoli e portoghesi del '500 e lo stesso Camoens sentirono come il Cervantes questo profondo soddisfacimento nella lettura di Leone (4).

---

(1) *Index librorum prohibitorum* di Madrid, 1667, p. 758, col. 2; cfr. RODRIGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca española* (Madrid, 1781), I, 372; BAUMGARTEN, *Hallensis Biblioth.*, VII, 29; GALLARDO, *Ensayo de una Bibl. española* (1863), p. 1.

(2) Cfr. MENENDEZ Y PELAYO, *Hist.* cit., III^{3}, 18 n.

(3) F. E. ABELENDA, *Sobre la 'Galatea' de M. de Cervantes*, in « Rev. de Archivios, Bibl. y Museos », n. s., XXV (1921), pp. 554-560; C. DE LOLLIS, *Cervantes reazionario* (Roma, 1924), pp. 19-22.

(4) PFLAUM, *op. cit.*, pp. 139-141.

I *Dialoghi* furono anche assicurati al patrimonio della cultura internazionale da una traduzione latina, pubblicata da Juan Carlos Sarrasin nel 1564 a Venezia (ap. Franciscum Senensem, pp. 59+422, 8° piccolo) e dedicata al cardinale Granvela: *Leonis Hebraei, doctissimi atque sapientissimi viri, De amore dialogi tres, nuper a Joanne Carolo Saraceno purissima candidissimaque latinitate donati; necnon ab eodem et singulis dialogis argumenta sua premissa, et marginales annotationes suis quibusque locis insertae, alphabetico et locupletissimo indice his tandem adiuncto, fuerunt.* La versione è veramente fatta con molta cura e intelligenza, e importanti aiuti allo studio del testo sono gli argomenti, le note marginali e la tavola delle materie. Nella dedicatoria il Sarrasin esalta la vasta dottrina dell'Ebreo, e rileva nettamente il valore filosofico del libro. Questa traduzione fu ristampata poi nel 1587 a Basilea dal Pistorius, come primo tomo di una silloge *Artis cabalisticae, hoc est, reconditae theologiae et philosophiae scriptorum*: e in questo tomo lesse i *Dialoghi* nel 1797 lo Schiller, che li considerò come un'opera prevalentemente astrologica, ma di grandissimo interesse (1). In ogni modo al Sarrasin spetta il merito di aver primo avviato in modo deciso l'influsso di Leone dal campo dell'estetica e della letteratura a quello piú vasto della filosofia, dove attraverso Bruno e Campanella, Bacone e Spinoza esso esercita un'azione di prim'ordine sullo svolgimento del pensiero moderno (2).

L'ultima edizione dei *Dialoghi* è per altro quella veneta del Bevilacqua nel 1607. Il decreto proibitivo dell'inquisizione spagnuola, pur essendo limitato alla versione di Garcilaso de la Vega, e non riguardando quindi neppure la versione del Montesa (perché ritoccata secondo criteri cattolici), dovette di riflesso influire anche sui tipografi italiani. D'altra parte è chiaro che per la Controriforma e per i nuovi indirizzi dell'estetica e della morale nel secolo XVII l'interesse suscitato dai *Dialoghi* era destinato a scemare (3). Né

(1) *Briefwechsel zw. Schiller u. Goethe*, 7 aprile 1797.

(2) Per l'influsso sui trattatisti di estetica v. P. LORENZETTI, *La bellezza e l'amore nei trattati del Cinquecento* (Pisa, Nistri, 1920; estr. dagli « Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa », XXVIII). — Per i rapporti col Bruno, v. in particolare F. TOCCO, *Di un nuovo doc. intorno a G. Bruno*, in « N. Antologia » 1902, p. 91 sgg. — Nella biblioteca di Spinoza (FREUDENTHAL, *Lebensgeschichte Spinozas*, p. 161) si trovava un volume di « LEON ABARBANEL, *Dialogos de amor* », probabilmente nella traduzione del suo correligionario Jachjah.

(3) Tuttavia se ne trova qualche citazione settecentesca, come in WOLF, *Bibliotheca Hebraeorum* (Amburgo, 1715); LAMPILLAS, *Saggio apologetico della letteratura*

alcuna edizione del testo originale o delle traduzioni ricordate è stata fatta fino ad oggi.

Solo nel 1871 usciva a Lyck, nella serie *M'kize Nirdanim* del Gordon, una traduzione ebraica dell'opera di Leone, dovuta a Joseph Baruch da Urbino (sec. XVII), preceduta dall'elegia autobiografica dell'Abarbanel: il volume porta il titolo di *Vicoach 'al ha-Ahabah* (« Disputazioni sopra l'Amore »), e offre non piccolo sussidio per l'interpretazione del testo.

Infine nel 1924, nella *Bibliotheca Spinozana* (t. III) uscivano i *Dialoghi d'Amore* e le *Poesie ebraiche*, a cura di Carl Gebhardt (Heidelberg — 'S Gravenhage — London, curis Societatis Spinozanae; in-4° gr., pp. XVI + text. *Dial.* + 30 + 11): in nitida riproduzione anastatica dell'edizione principe dei *Dialoghi*, con edizione critica e versione italiana delle *Poesie*, per la prima volta raccolte e illustrate. In questo modo il Gebhardt, che ha raccolto in una succosa introduzione i principali dati biografici e bibliografici, poneva a piú facile portata degli studiosi la rarissima stampa del 1535 e auspicava all'edizione critica, di cui chi scrive ha ora cercato di assolvere il compito (1).

III

Da queste notizie bibliografiche ogni lettore intelligente può arguire quali siano stati i naturali criteri della presente edizione. Essa è fondata sull'edizione principe del 1535 (*R*), la quale ha per noi valore di manoscritto; tenuto il debito conto delle edizioni aldine (*A*), che rappresentano una prima revisione critica. Non era evidentemente il caso di seguire il deterioramento del testo romano né del testo aldino in edizioni che invano pretendono di dare i *Dialoghi* « di nuovo corretti, et ristampati »: le correzioni consistendo esclusivamente nell'abbandono di certe peculiaritá grafiche (come *ph* per *f*, *ò* per *o* etc.), nel moltiplicarsi di inutili segni

---

spagnuola (Genova, 1778); DE BOISSI, *Supplément à l'histoire de M. Basnage* (Paris, 1785). — Col DE ROSSI (*Dizionario storico degli autori ebrei*, Parma, 1802) si fissa poi quel tipo di biografia sommaria del nostro, che si ritrova secondo uno schema costante in tutte le enciclopedie della prima metá dell'800.

(1) Oltre alla riproduzione del Gebhardt, sono state usufruite per la nostra edizione due copie dell'edizione Blado: una delle quali trovasi nella biblioteca di Benedetto Croce, e una nella Biblioteca delle Missioni Urbane di San Carlo a Genova.

d'interpunzione e nel sopravvenire di non pochi errori e di sostituzioni arbitrarie. Tuttavia anche di queste edizioni ho tenuto sott'occhio le principali, e segnatamente quella del Giglio (1558), che è la prima a presentare tali novitá, imitate nelle sue consorelle: non potendosi mai escludere che anche un'umile ristampa non dia qualche volta per avventura la lezione piú probabile lá dove resta libero il campo agli arbítri e alle congetture.

Ma giá il testo aldino è di tal natura, che sconsiglia dall'attribuire importanza alla folla delle stampe cinquecentesche. Curato con criteri puramente umanistici, esso è dominato dalla preoccupazione di razionalizzare la grafia, l'interpunzione, la lingua stessa dell'autore; Leone Ebreo vi compare nella veste di un Bembo, di un Varchi, di uno Sperone Speroni: tale cioè da suscitare la piú schietta ammirazione per il suo pieno possesso dell'ortografia e delle buone regole grammaticali, se tutto ciò non fosse a scapito della perspicuitá e dell'intelligibilitá di molti periodi e di non poche intere pagine. Si tratta sempre, intendiamoci, di piccoli ritocchi, a mala pena notabili: ma il loro frequente accumularsi non reca buoni effetti; non essendo stato di certo un filosofo il letterato che attese all'edizione nella casa di Aldo. Questa è generalmente, del resto, la fortuna toccata a tutti i testi antichi e moderni per opera delle grandi case editrici del '500, di Venezia come di Basibe, di Firenze come di Lione: ne escono lindi e attillati in lucida veste, ma con fisionomia mutata e spesso irriconoscibile.

Il testo romano ci presenta per contro un Leone Ebreo scrittore vivo e spontaneo, padrone della lingua parlata piú che della scritta sebbene pur sempre nell'ambito della lingua colta; la stessa interpunzione irregolare e caotica, ma non pedantesca, e la grafia dell'uso corrente nei primi decenni del '500, con quel suo curioso misto di umanesimo e di volgar eloquio, caratterizzano un aspetto letterario dell'opera che fa correre la mente, come per tanti altri aspetti, a un raffronto con le opere italiane del Bruno. Certamente, non sappiamo quanto merito di questa veste originaria dei *Dialoghi* spetti al medico israelita e quanto all'editore o, in qualche parte, al tipografo: ma tale ignoranza non può diminuire il nostro apprezzamento dell'edizione romana, che resta, dopo il *Commento* del Pico alla *Canzone d'Amore* del Benivieni e il trattato dei *Tre libri d'Amore* di Francesco Cattani da Diacceto, uno dei primi e piú notevoli testi volgari del linguaggio filosofico nel Rinascimento italiano.

Con tutto questo, riprodurre diplomaticamente l'edizione del 1535 non sarebbe stato di alcuna convenienza: tanto valeva allora una ristampa anastatica come quella del Gebhardt, che presentasse, in una con la selva degli *h*, degli *j*, degli apostrofi e accenti distribuiti senza risparmio proprio dove non se ne sente il bisogno, e di altrettali peculiaritá tipografiche, almeno anche la pagina e la stampa cinquecentesca. Ho adottato invece, sulle orme delle migliori edizioni moderne del Bruno e del Campanella, il criterio (che ritengo possa agevolmente essere universalizzato, e che del resto è proprio di questa collezione) di presentare nella grafia moderna il testo originale in modo che si legga oggi esattamente come veniva letto nel '500 con la grafia cinquecentesca. *Et* ed *&* sono resi da *e* o *ed* a seconda dei casi: dico resi, e non sostituiti, perché ormai è risaputo che quell'*et* nella prosa del '500 non era piú se non un infelice scioglimento tipografico della sigla *&* usata indifferentemente per *e* o *ed*; e perché nell'edizione del 1535, a eliminare ogni scrupolo, si ha quasi sempre *&* e non *et*. Ma son rimaste intatte forme come *de lo*, *de la*, *de li* e simili (poiché rappresentano nel testo un uso costante e quasi esclusivo), *essempio* accanto a *esemplo, escetto, escedere* (da *ex-ceptum, excedere*; e da leggersi quindi, credo, in conformitá dell'etimo), *sapienzia, spezie, desiderarebbe* (accanto ad *amerebbe*), *oppinione, tornono, robba, razo, sapiamo, doppo, godeno,* ecc.: ossia tutte quelle che rappresentano una tendenza caratteristica, o in senso umanistico o in senso popolaresco, dello scrittore; il qual criterio mi ha, naturalmente, guidato anche lá dove si trattava di scegliere, a scopo di uniformitá, tra due forme concorrenti.

Cosí *delettabile*, che si alternava nell'edizione principe con *dilettabile*, ha avuto da me la preferenza, perché la seconda forma generalmente vi compare solo in presenza di *diletto* e *dilettazione*, ossia di forme giá modificate dall'uso. E ho preferito *dubio* a *dubbio*, perché il primo, come latino o spagnuolo, era piú naturale alla penna di Leone. Né mi trattengo a enumerare molti casi consimili.

Unico punto in cui mi sono arrischiato a venir meno a queste regole è il *sonno* (per *sono*, 3ª pers. plur.), che dell'edizione romana rappresenta forse la piú singolare peculiaritá. Questo *sonno* è voce cosí tipica di una circoscritta area dialettale, e cioè della parlata senese e aretina fino dai primordi della lingua volgare, da non potersi attribuire ad altri che a un compositore della stamperia

di Antonio Blado: e il suo distacco dalla fisionomia linguistica del testo è cosí netto, che ritengo di aver seguito il piú sicuro partito nel ridurlo costantemente a *sono*. Chi per avventura non fosse di questo avviso può correggere del resto con tutta facilitá. Anche altre forme qua e lá ricorrenti (*spegnare, gattivo, fatighe, potevono*, e simili) potrebbero avere la stessa origine, piuttosto che essere errori di stampa: e perciò, data la loro sporadicitá le ho lasciate stare. Ma sempre, in ogni caso dubbio, all'uso cinquecentesco son ricorso, tenendo presenti in modo particolare i *Trattati d'amore* e *sulla donna* pubblicati dallo Zonta in questa medesima collezione, nonché quelli, ivi non compresi, del Pico, del Cattani da Diacceto, del Bembo, e dell'Equicola, e la letteratura filosofica contemporanea, originale e tradotta.

Posti tali criteri per la determinazione del testo, restano da indicare le correzioni richieste da non pochi passi scorretti o lacunosi: per la retta lettura dei quali, come in genere di tutta l'opera, molto mi son giovato di opportuni raffronti con l'edizione aldina del 1552, la versione latina del Sarrasin, la versione spagnuola di Garcilaso de la Vega e la versione ebraica edita a Lyck. Un lungo elenco di correzioni propone il Pflaum in appendice alla sua monografia: ma sono per la maggior parte relative ad errori di stampa propri esclusivamente dell'edizione romana e che nella posteriore aldina del '52 sono in gran parte emendati; altre derivano da sua, ben perdonabile, ignoranza della storia della nostra lingua (come *cercato* per *cerco*) o non si sostengono di fronte al testo originale del 1535; alcune, che segnerò, ho infine accettato. Delle mie correzioni qui segue un elenco, limitato per brevitá a quelle che potrebbero suscitare discussione, e naturalmente a un esempio solo, quando si tratti di correzioni ripetute.

Dialogo primo 1 b 3 *in proprio* em. *improprio* (6, 1); 2 b 12 *venti* em. *vinti* (7, 27); 8 a 20 *trovasi* em. *trovansi* (16, 2); 8 b 15 *non si truova* em. Pflaum *si truova* (16, 23); 9 a 25 *distemparati* em. *distemperati* (17, 21); 12 a 1 *e l'onesto è nell'intelletto* em. Pflaum *e l'onesto ne l'intelletto* (21, 10); 12 b 8 *simiglianza* em. *dissimiglianza* (22, 7); 13 b, 7 *Ne l'altre due* em. *Negli altri due* (23, 23); ivi, 13-14, 16-17 *amarle, seguirlè* em. *amarli, seguirli* (23, 29 sgg.); 14 a 1 *per che a l'uso* em. *perché l'uso* (24, 7); 14 a 18 *convertono* em. Pflaum *converte* (24, 24); 18 b 16 *illuminato* em. *illuminate* (Pflaum: *illuminando*), e ivi, 17 *il fanno* em. Pflaum *il fa* (31, 7 e 9); 19 a 21 *considerara* em. *considera* (32, 3); 20 a 23 *in se medesimo* em. *in se medesime* (33, 21); 20 b 19 *animo* em. Pflaum *amato* (34, 8); 22 a 21 *in principio & pura po-*

tenza em. *in principio pura potenza* (36, 21); 26 a 2 *beata* em. *beato* (42, 2); 26 a 6 *infima* em. *intima* (42, 5); 27 b 4 *desiderio* em. *desidero* (44, 11); 29 a 17 *possesse* em. *potesse* (46, 9); 30 b, 14 *fastidioso* em. *fastidiosa* (48, 36); 34 b 8 *a quella de l'huomo* em. *de quella a l'uomo* (54, 21); 35 b, 2 *un incendio che in tal stato* em. *un incendio. Chi in tal stato* (55, 32).

Dialogo secondo: 6 a 26 *dirizate* em. *dirizzati* (69, 14); 10 a 21 *alloro* em. *a loro* (74, 36); 14 a 16 *el movendo* em. *e movendo* (80, 22); 15 a 2 *& erogenei* em. *eterogenei* (81, 29); 16 b 17 *l'apropriano* em. *s'appropriano* (84, 12); 19 b 13 *antitoni* em. Pflaum *antictoni* (88, 17); 20 a 9 *l'amente* em. *la mente* (89, 1); 21 a 26 *modi* em. *mondi* (90, 35); 24 a 14 *e al padre* em. *el padre* (94, 36); 24 b 16 *epicidi* em. *epicicli* (95, 27); ivi, *& centrici* em. *eccentrici* (l. c.); 26 b 12 *li quali* em. *le quali* (98, 19); 27 b 14 *odiosa* em. *odioso* (99, 36); ivi, 24 *fatto* em. *fatta* (100, 8); 30 a 13 *Zefs* em. *Zeys* (103, 23); 31 b 12 *nominato* em. *nominata* (105, 28); 32 a 2 *par* em. *pur* (106, 9); 34 b 17 *o dal suo caos* em. *e dal suo caos* (110, 8); 35 a 12-13 *mano, poter'* em. *mano e poter* (110, 26-27); 35 b 18 *elementarie* em. *elementari* (111, 23); 46 a 12 *diamo* em. *divino* (126, 15); 54 b 14 *gli de* em. *gli diè* (138, 4); 56 a 19 *presistente* em. *presidente* (140, 10); 60 a 17 *imperfetta* em. *in perfetta* (145, 24); 61 b 18 *chiamate* em. *chiamati* (147, 17); 63 a 10 *proprio* em. *proprie* (149, 25); 64 b 13 *pochi sapienti* em. *poco sapienti* (151, 36); 71 b 9 *e non de la* em. Zimmels-Pflaum *e non la* (162, 1); 71 b 12 *Non certamente* em. Pflaum *Certamente* (162, 6); 73 b 8 *lo potrebbe* em. *lor potrebbe* (164, 7); 74 b 8 *tu, o simuli* em. *o tu simuli* (166, 14); ivi, 11-12 *tu come io non dico* em. *tu, come io, non dica* (ib. ll. 16-17); 75 a 13 *in nobil* em. *immobil* (167, 12); ivi, 18 *fugosità* em. *sugosità* (ib. l. 23).

Dialogo terzo: 1 a 12 *estraere* em. *astraere* (171, 15); 2 a 16 *amoroso* em. *amorosa* (173, 29); 3 b 16 *diverso* em. *diversa* (175, 19); ivi, 21 *l'uno* em. *l'una* (ib. 26); 4 a 13 *trasportazione, e contemplativa* em. *trasportazione contemplativa* (176, 4); 6 b 22 *inteso* em. *intese* (180, 7); 7 a 16 *senza il quale* em. *senza la quale* (ib. 31); 7 b 24 *aspirando* em. *adspirando* (181, 28); 10 b 24 *oppressa* em. *impressa* (186, 2); 15 b 10 *farlo* em. [*a*] *farla* (192, 32); 16 b 3 *essere unica* em. *la mia unica* (194, 3: cfr. *Psalmus* 22, v. 21); 20 a 11 *pagare cioè che* em. Pflaum *pagare ciò che* (199, 19); 25 b, 13 *infine* em. *in fine* (208, 15); 28 b 9 *manca* em. *mancano* (212, 28); 30 b 2 *inetti* em. *i netti* (215, 19); 34 b 13 *ne l'uomo* em. *de l'uomo* (221, 31); 35 a 24 *amara* em. *amaria* (222, 36); 35 b 12 *presuppone* em. *presupponi* (224, 14); 36 a 2 *per la loro perfezione* em. *pur la loro pfn.* (ib. 31); 36 b 26 *che non credono* em. *che credono* (225, 15); 37 a 7 *quello* em. *quella* (ib. 24); 38 a 5 *lassar* em. *passar* (227, 4); 38 b 1 *queste* em. *quelle* (ib. 25); 40 b 9 *che non* em. *chi non* (230, 32); 42 b 4-5 *l'amor de' superiori a' superiori* em. Pflaum *l'am. degli inferiori a' sup.* (233, 32-33); 43 a 2 *attribuiti* em. *attributi*

(234, 20); 45 b 8 *primo del primo* em. *prima del pr.* (238, 12); 48 b 19 *come è il suggetto* em. Pflaum *come il suggetto* (243, 13); ivi, 22 *in tempo ad ogni tempo* em. Vers. Ebraica *in tempo ad ogni atto* (ib. 15); 49 a 6 *rinata* em. Pflaum *ruinata* (ib. 26); ivi, 8 *ciascuno* em. *ciascuna* (ib. 28); ivi, 15 *perché non pone* em. *perché pone* (ib. 35); ivi, 16 *eterna e successivamente* em. Pflaum *eternamente e succ.* (ib. 36) (1); 49 b 17 *informa* em. *informe* (244, 29); 50 b 17 *geminare* em. *germinare* (246, 11); 51 b 13 *de l'uomo* em. *del mondo* (247, 10); 51 b 25 *causate da quelle* em. *causata da quella* (248, 3); 52 a 2 *moto da cesso e recesso* em. *moto di cesso e recesso* (ib. 7); ivi, 13 *l'altro* em. *l'altra* (ib. 19); ivi, 17 *s'intende* em. *s'intendono* (249, 12); 53 a 1 *dice* em. Pflaum *dicono* (ib. 22); ivi, 3 *te* (corr. *et*) *la nuova* em. *ne la nuova* (ib. 24); 54 a 15 *denota* em. *denotare* (251, 10); 54 b 10 *preposizioni* em. *proposizioni* (ib. 31); 57 b 14 *lecita* em. *lecito* (256, 12); 58 b 7-8 *poi se tu vedi come ne le tre* em. *poi che tu vedi come de le tre* (157, 18); 62 a 19-22 *questo — stesso — quello* em. *questa — stessa — quella* (263, 3-5); 62 b 12 *one* em. *onde* (ib. 23); 66 b 15 *terminato subbietto* em. *terminata* [*in*] *subbietto* (269, 14); 70 b, 9 *escede* em. *esceda* (274, 34); 71 [72] a 11 *con qualsivoglia* em. *come q.* (275, 25); 72 a 1 *come è possibile* em. Pflaum *come è impossibile* (276, 31); 72 b 4-5 *il secondo* em. *la seconda* (277, 22); 73 b 15 *se abbi* em. *che abbi* (279, 12); 77 a 12 *contradirli* em. *contradirle* (284, 5); 78 a 10-12 *la qual'è..... e per più parteciparle* em. *la quale..... per più p.* (285, 17-19); 79 b 17 *significa* em. *significano* (287, 26); 80 b 22 *non seguitiamo* em. *noi seguitiano* (289, 13); 81 a 3 *e crescimento* em. *accrescimento* (ib. 20); 83 a 16 *e per mogliera* em. *ché per mogliera* (292, 24); 86 b 14 *de l'una e de l'altra* (297, 17); 88 a 5 *il quale* em. *le quali* (299, 15); 89 b 25 *Dio è intelligente* em. *Dio, l'intelligenzie* (301, 35); 92 a 6 *intervenne* em. *intervenute* (304, 29); 101 b 16 *fitta* em. *ficta* (318, 8); 104 a 10 *terrogenie* em. *eterogenie* (321, 23); ivi, 14 *de le forme* em. *de la deforme* (321, 27); 106 a 8 *come* em. *cosí* (324, 12); 106 b 23 *neutrali* em. *naturali* (325, 14); 109 b 16 *l'obbedienti* em. *l'obbedienzie* (329, 10); 110 a 7 *naturale* em. *naturali* (329, 26); ivi, 17 *immagine* em. *immagini* (329, 35); ivi, 19 *spirituali* em. *spirituale* (330, 1); 111 b 19 *vento* em. *vinto* (332, 1); 117 a 26 *le notizie esemplari, & l'ordine* em. *le notizie es. de l'ordine* (339, 27); 117 b 21 *non t'inganni* em. Pflaum, *t'inganni* (340, 12); 119 a 9 ss. *in la idea del fuoco, & quella de l'acqua, e in quella del simplice, & quella del composto* em. *in la idea del f. é quella de l'acqua; e in quella del s. é quella del c.* (342, 7-8); 123 a 3 *di quella* em. *di quello* (347, 19); ivi, 11 *continente, & quel* em. *continente é quel* (347, 26); 124 a 23 *e a la precedenzia* em. *e la prec.* (349,

---

(1) In molti altri luoghi ho lasciato, come stava, il primo avverbio senza suffisso, secondo il buon uso dei primi secoli; ma qui la correzione era necessaria per evitare ambiguitá.

16); 125 b 13 *teologichi* em. *teologi* (351, 9); 126 b 13 *col quale fu la creazione* em. *col quale fa la creaz.* (352, 23); 129 b 14 *che egli manca* em. Pflaum *che gli manca* (356, 29); 135 b 16 *venta da la bellezza* em. *vinta da la bruttezza* (365, 19); 137 a 12-13 *di quella, nel quale* em. *di quello, del quale,* (367, 22); 138 b 18 *pur' la bellezza* em. *per la bellezza* (369, 31); 140 b 22 *procede* em. *precede* (374, 10-11); ivi, 23-24 *brevi & astintamente* em. *breve e distintamente* (ivi, 23-24); 143 a 22 *quello* em. *quella* (376, 16); 145 a 14 *quanti* em. *quelli* (379, 3); ivi, 17 *egli* em. *essi* (379, 6); 146 b 18 *gusto* em. *giusto* (381, 8); 148 a 4 *dice* em. *disse* (382, 36) (cfr. *Genesi* 6, 7); 153 a 3 *quanta* em. *questa* (390, 9).

Lascio da parte tutte le altre correzioni (e sono parecchie centinaia), che derivano dai criteri generali giá esposti o da necessitá di miglior lezione evidenti di per se stesse a chi prenda in mano il testo del Blado: dove, per esempio, *Phitone* sta a rappresentare tanto *Fitone* (Fetonte) quando il serpente *Pitone*. E lascio le correzioni di semplici refusi o lettere saltate, di cui un centinaio è giá indicato nell'*errata* dello stampatore romano, e le indispensabili integrazioni, poste fra parentesi quadre, che si possono rilevare scorrendo il mio testo e che in genere corrispondono a evidenti omissioni tipografiche. Dirò infine che ho rispettato, sempre che mi fu possibile, i frequenti passaggi dalla forma maschile alla femminile e viceversa (nel genere neutro) e la ripresa pleonastica delle congiunzioni: due particolaritá sintattiche specialmente notevoli fra le molte di Leone. Cosí ho mantenuto i non meno frequenti anacoluti e i frequentissimi casi d'incerto uso del pronome relativo. È superfluo avvertire che ho raffrontato tutte le citazioni bibliche col testo masoretico, e quelle platoniche e aristoteliche con i testi greci: ma che le une e le altre ho ritoccate solo dove era necessario a cavarne un senso. Né meno superfluo è notare che, mentre in *R* solo il primo dialogo reca l'intestazione *Philone et Sophia* e gli altri due hanno *Sophia et Philone* (forse perché in questi il dialogo è iniziato da Sofia e non da Filone, come in quello), qui si trova invece uniformemente *Filone e Sofia* nel titolo di tutti e tre i dialoghi. Particolare cura ho speso nell'interpunzione, mirando a fare di essa l'aiuto piú efficace del lettore e dell'interprete, ma in pari tempo mantenendola nei limiti dello stretto necessario. A questo proposito si osservi come colui che curò la stampa del 1535, e che è certamente il maggiore (se non unico) responsabile dell'interpunzione del suo testo, non amava certamente i segni interrogativi e ammirativi, o

forse in tipografia mancavano, tanto son rari. Dove occorrevano, li ho restituiti: ma neppur io ho voluto largheggiare in questo, al contrario delle altre edizioni cinquecentesche. Allo stesso modo ho ricostituito, quando lo richiedeva il senso, l'unitá e la distribuzione logica dei periodi, che in *R* sono frequentemente sconnessi o spezzati o confusi: ma quando tali irregolaritá erano ammissibili, le ho lasciate, e credo con vantaggio.

Le intestazioni poste in capo alle pagine di ordine dispari e il sommario analitico dell'indice generale potranno essere di guida attraverso i meandri e le oscuritá del vasto trattato.

Un sintetico commento al testo, secondo l'ordine della trattazione, si troverá nella citata opera del Pflaum (pp. 86-138).

S. C

INDICE E SOMMARIO ANALITICO

DIALOGHI D'AMORE

come unisca amore e desiderio. Forme dell'incontinenza e della continenza. In che modo con l'acquisto del dilettevole cessi l'amore e l'appetito di esso (16-18). Diversitá dell'utile e del dilettevole, in quanto fondati l'uno sulla possessione e l'altro sul mancamento. Il dilettevole è piú universale dell'utile (19-20). L'amore e desiderio dell'onesto genera virtú e sapienza, ed è vero fine dell'uomo. Eccellenza e superioritá dell'onesto sopra l'utile e il dilettevole (20-21). Rapporti tra onesto, dilettevole ed utile: l'onesto come simile all'utile e al dilettevole; come simile soltanto all'utile; come simile soltanto al dilettevole; come dissimile da entrambi (21-23). La virtú come medietá fra due estremi: limiti di questo concetto nel campo dell'onesto (23-25). Esame di alcuni beni particolari: la sanitá (25-26), i figliuoli (26-27), l'amore coniugale (27), potenza, dominio e imperio (27-28), onore, gloria e fama (28-29).

Dell'amicizia umana (29-30), e dell'amor divino. Dio come principio, mezzo e fine del bene, in quanto è fonte della vita spirituale, è provvidenza attiva nel mondo morale, è fine sommo di tutti gli atti umani (30-32). Dio tanto s'ama quanto si conosce: limitazione dell'immensitá divina nella comprensione umana (32-33). Natura dell'amor divino (33-34).

Diverse opinioni sopra la felicitá (utilitarismo, edonismo): identitá sua con l'onesto e con gli abiti della vita intellettiva (34). Le cinque virtú intellettive; loro definizione (35). La felicitá consiste nella sapienza, a cui è via la virtú (36). Critica della teoria che la beatitudine sia data nell'onniscienza. Impossibilitá pratica dell'onniscienza dal lato empirico e dal lato scientifico: limiti della cognizione intellettuale (36-39). A pervenire alla beatitudine giova la perfezione in tutte le scienze, ma la beatitudine consiste nella perfezione della sola cognizione di Dio (39-40). Della suprema conoscenza, e come sia unitá e totalitá insieme (40-41). L'intelletto che causa la beatitudine è l'intelletto attuale di Dio, nella cui cognizione la beatitudine consiste. Intelletto divino e intelletto umano (41-43). Se la felicità consista nel conoscere Dio, ovvero nell'amarlo. Reciprocitá di amore e conoscenza rispetto a Dio (43-45). Dell'unione con Dio, come atto copulativo e ultima felicitá (45-47).

Intermezzo tra Filone e Sofia (47-48). Gradi del piacere sensibile: distinzione tra sensi esteriori e sensi interiori (48-50). Amore sensuale

APPENDICE

NOTA